الدكتور كامل مصطفى الشيبي

صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي



دار المناهل

صفحات مكثفة
من
تاريخ التصوف الإسلامي


بسم الله الرحمن الرحيم

الدكتور كامل مصطفى الشيبي
أستاذ متمرّس في جامعة بغداد

صفحات مكثّفة من تاريخ التصوّف الإسلامي



الطبعة الأولى
١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م



دار المناهل نشر • طباعة • توزيع بيروت - لبنان
هاتف ٨١٤٧١٦ - ٨١٤٦٩٧ • فاكس ٣١٤٢٢٠ • ص ب ١٤/٥٦٤٥
DAR AL-MANAHEL • BEIRUT - LEBANON • TEL: 814697 • P.O.Box: 14/5645

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

هذا كتاب غريب بين كتبي ، إذ هو الكتاب المدرسي الأوّل الذي يكرر ما سبق أن قيل ويبسّطه ويتحرّى أن يكون قريباً من الأذهان بغير مفاجأة أو إزعاج ؛ وأبعد ما أتوق إلى تحقيقه منه هو أن يغني عن المراجعة والتحقق مما فيه مع علمي بأن شيئاً كهذا بعيد المنال في حال كتاب مثل هذا يصدر في مثابة تعجّ بفصائل من الناس تتفاوت ألوانها من الأبيض الناصع البياض إلى الأسود الحالك السواد !

ولا أدري إذا كنت أصبت في إخلاء هذا الكتاب المدرسي من الهوامش والإشارات والمراجع اكتفاء بالنزر الذي أوردته في الصلب إراحة للقارئ العام والخاص من نقل النظر بين أسفل الصفحة وأعلاها ، علماً بأن في كتبي الأخرى ما يشبع هذه الحاجة ويصيب الغرض ، ويبقي عامل الثقة وحسن النية الذي أود أن يتحقق بيننا . على أن هذا المظهر يمكن تعويضه ـ إن كان عيباً ـ في الطبعات القادمة لو كتب لهذا الكتاب أن تكون له طبعات قادمة . .

على كل حال ، يمثل هذا الكتاب عصارة عمل تدريسي جامعي طال عليه الزمن ، وربما خلّف فيه بعض البساطة في العرض والركّة في

التعبير ولكنه ، على العموم ، عرض مخلص لحقائق التصوّف وليس فيه شيء من الادّعاء ولا المبالغة ، من الناحيتين ، وكلّ أملي أن تقبله النفوس وتنعكس منه الفائدة ، والشكر لمن أيقظه من سباته واقترح أن يخرج للناس .

والله من وراء القصد .

بسم الله الرحمن الرحيم

اشتقاق كلمة صوفي

تعددت الآراء في أصل كلمة صوفي ورشحت لهذه الكلمة أصول كثيرة منها ما يوافق صورتها من الناحية الصرفية ومنها ما يخالفها .

وقبل التفرغ لمناقشة هذه المسألة ينبغي أن نذكر أن أول زاهد لقب بالصوفي في المجتمع الإسلامي كان أبا هاشم عثمان بن شريك الكوفي الصوفي [ت١٥٠هـ/ ٧٦٧م] .

وهذه الحقيقة تفيدنا في تعيين اللفظ الذي يصلح لاشتقاق صوفي وبخاصة أن «الكلمة موضوعة البحث تتأخر عن سنة ١٥٠هـ ـ سنة وفاة أبي هاشم الكوفي ـ .

لقد رشحت ألفاظ عديدة لتكون أصلاً لكلمة صوفي منها :

«الصفاء ـ الصُّفَّة ـ الصفوة ـ الصوفانة ـ سوفيا ـ صوفة القفا ـ الصوفة المرمية ـ بنو صوفة ـ الصوف» .

أما «الصفاء» فقد أراد الصوفية أنفسهم أن يكون مشتقَّ منزِعهم باعتبار التصوف يتصل في أساسه بالتصفية الروحية ، غير أن ذلك ادعاء ليس عليه دليل من الناحية التاريخية ، ولكنه يبيّن رغبة الصوفية بأن يرتبطوا بالصفاء .

وهذه الكلمة لا تصلح أصلاً لكلمة صوفي من الناحية الصرفية أيضاً ، إذ إن النسبة إليها صفائي .

والصُّفَّةُ ، التي تعني ساحة مسقوفة بسعف النخل ، كانت مسكناً لجماعة من الفقراء المهاجرين إلى مكة ، وكانوا من السابقين الأولين إلى الإسلام ، وقد عرف عنهم الزهد الشديد لفقرهم من ناحية ، ولاعتبارهم الدين الإسلامي مجموعة من المثل العليا الزهدية من ناحية ثانية . لقد لمح الصوفية هذه المعاني في الصُّفّة التي يتصل بها هذا الفريق من المسلمين الذين أطلق عليهم لفظ «أهل الصفة» فأرادوا من ادعائهم اشتقاق كلمة صوفي من هذا اللفظ ، أن ينسبوا أنفسهم إلى أهل الصفة ، بوصفهم سلفاً وقدوةً لهم . وتلك رغبة ندركها ولكن لا تسوّغ في الواقع بأن تقترن بالحقائق ، علاوة على أن النسبة إلى الصفة (صُفّي) لا (صوفي) ولا نجد مسوّغاً لتحويل هذه الكلمة إلى الكلمة الثانية بأية صورة من الصور .

و«**الصفوة**» في اللغة تعني الفريق المختار وترتبط هنا بالصفوة المختارة من المسلمين الذين يحاول الصوفية أن يعنوا بهم أنفسهم باعتبارهم أصحاب توجّه روحي واندفاع نحو المثل العليا وإعراض عن حطام الدنيا ، وتلك دعوى تحتاج إلى دليل نفتقر إليه هنا بالإضافة إلى أن النسبة إلى هذه الكلمة (صفوي) وليست (صوفي) .

أما «**الصوفانة**» فهي من البقول التي تنبت من تلقاء نفسها ويهملها الناس لعدم حاجتهم إليها ؛ فزعم الصوفية أن مشربهم ينتسب إلى هذه الكلمة باعتبارها تدل على المعنى الذي يلتزمونه من إهمالهم أنفسهم ومن الناس الاهتمام بهم ، مَثَلُهم في ذلك مثل هذه البقلة ،

وعلى هذا لا يستقيم هذا الفرض مع الحقائق العلمية لأنه يتصل بوجه شَبَهٍ بين هذا النبات والصوفية لا أكثر .

ومما يزيد هذا الفرض سلبية أن النسبة إلى صوفانة (صوفاني) وما أبعد هذه الكلمة عن لفظ صوفي .

تبقى «سوفيا» ـ النصف الثاني من الأصل اليوناني فلسفة [= فيلوسوفيا] ـ وقد افترضها أبو الريحان البيروني (ت سنة ٤٤١هـ/ ١٠٤٩م) وفي ذلك ما فيه من تأخر واضح عن بداية ظهور هذه الكلمة .

ثم إن هذا اللفظ ينسب إليه على صورة (سوفي) بالسين لا بالصاد . وقد توصل الباحثون إلى أنه بهذا المعنى الدال على الحكمة الفلسفية لم يصادف استعمالاً واحداً أبدلت فيه السين صاداً سواء أكان ذلك في الاستعمال السرياني الذي نقل عن اليونانية أو العربي الذي استقرت فيه هذه الكلمة . على أن هذا الفرض له ما يبرره ، وذلك أن القرن الخامس الهجري اقترن بظهور فريق من المتصوفة مزجوا التصوف بالفلسفة إلى حد أطلق معه عليهم لفظ «متفلسفة المتصوفة» ، وعلى هذا فإنّ نسبة الصوفي إلى «سوفيا» يعبر عن ملاحظة مرحلية من مراحل الثقافات الصوفية .

أما «صوفة القفا» ـ فإنها أول كلمة تصلح لأن تكون مشتقة من كلمة صوفي من الناحية الصرفية غير أن دلالتها المحدودة على التصوّف ، باعتبارها تعني إهمال حلاقة مؤخر الشعر ، لا تصلح أن تستغرق الصوف كله ولا ما تعارف عليه أكثرية الصوفية الذين لم يتبعوا هذا التقليد .

كذلك لا تصلح «الصوفة المرمية» التي تقاس بالصوفانة ومعناها، من حيث الإهمال وقلة القيمة، لأن تكون أصلاً لهذه النزعة الروحية، وإنما تتناول جانباً بسيطاً من مظهر الصوفي المهمل باعتباره يتبنى الزهد في اللباس وفي سائر القيم المادية والاجتماعية المتعارف عليها بين الناس.

وأول الألفاظ صلاحاً لهذا المعنى بتمامه عبارة «بني صوفة» التي تعبر عن أعضاء قبيلة يمانية أطلق عليها هذا الاصطلاح قبل الإسلام، وقد لقب به أوّلهم «الغوث بن مرّ» لما نذرته أمه لبيت الله الحرام، وعلقت على رأسه في صغره صوفة وسماه الناس «ربيط البيت» لاتصال حياته بالحفظ الإلهي وقيامها على أساس من إهمال الناحية المادية فيه، باعتباره مقرّباً بوجوده إلى الله. وقد استقر هذا المعنى في أذهان العرب قبل الإسلام، حتى لقد ربطوا بعض مناسك الحج بحضور أفراد هذه العائلة التي صار لها امتيازها الروحي، فلم يكن الحجاج يفيضون من عرفات أو يرمون الجمار إلاّ بحضور رجل من هذه الأسرة الروحية.

من هنا يصح أن تكون كلمة صُوفة مشتقاً لكلمة صوفي لا من حيث مدلولها التاريخي وإنما من حيث معناها الرمزي. وبما أن هذا الحادث سبق الإسلام وأن التصوف ظهر في القرن الثاني الهجري فلا يمكن اعتبار كلمة «صوفة» أصلاً حقيقياً لكلمة «صوفي» بل يمكن اعتبارها دالة دلالة سابقة على روح التصوف بعثت من جديد بعد ظهور الإسلام.

ويسلمنا هذا التسلسل إلى «الصوف» الذي يعتبره أكثر الباحثين مشتق كلمة صوفي باعتبار أن لباس الصوف كان منذ القديم شعاراً

للزهاد والنسّاك سواء من العرب أو الساميين أو الآريين من أصحاب الأديان المعترف بها عندنا وغيرهم . ثم إن لبس الصوف ، الذي ظهر في المجتمع الإسلامي في بداية القرن الثاني الهجري ، كان رد فعل لحركة سياسية أرادت أن تبث الإرفاه في المجتمع الإسلامي ، وتفرض لبس الخزّ [وهو نسيج من الحرير والصوف] على كل من يتصل بالدولة كما سنرى فيما بعد .

وقد أدى رد الفعل هذا إلى ظهور مجموعة من الزهاد يلبسون الصوف ، وخصوصاً في الكوفة ومصر ، حيث ظهر أول من لقب بالصوفي من المسلمين كأبي هاشم الكوفي ، وجابر بن حيان ، وعبدك الصوفي ، في الكوفة وأبي عبد الرحمن الصوفي في الإسكندرية بمصر .

على أننا ينبغي أن نتنبّه إلى أن نسبة الصوفية إلى الصوف يلاحظ فيه كونه رمزاً لإهدار القيم المادية التي تعارف عليها الناس بعد إهمال القيم الإسلامية من جانب الحكومات التي صار همها الإبقاء على سلطتها مهما كان الثمن حتى ولو ارتفع إلى اضطهاد الحسّاسين من المسلمين الذين أرادوا لهذا الدين أن يستمر كما كان في البداية مثابة للقيم الروحية ونواة للمساواة المطلقة بين الناس ، بحيث ينزل السريّ والغني والشريف إلى مستوى أدنى الناس مادياً وشعوراً بالفقر والتواضع «ليقتدي بهم الغني ولا يزري بالفقر فقره» ، كما قال علي بن أبي طالب برواية الغزالي ، في إحياء علوم الدين ، .وبذلك تلتقي دلالة الصوف مع دلالة «صوفة» من حيث رمزها إلى الحيوان الهالك وفناء الوجود المادي الإنساني وذلك بإهمال الزاهد للجوانب المادية من الحياة بوصفها مؤدية إلى التمييز بكافة أشكاله ، وهي تفرّق ولا تجمع وتؤدي

إلى تناقض مع المثل العليا التي تتبناها الأديان جميعاً ولا سيما الدين الإسلامي .

وجمعاً لدلالتي الصوفة والصوف على هذا التوجه ، ينبغي أن نذكر أن كبار الصوفية صرّحوا بهذا المعنى في عبارات لهم لم يولها الباحثون حقها من الدرس وإنعام النظر ، ومنها قول سهل بن عبدالله التستري : «الصوفي دَمُه هَدَرٌ ، وملكُه مباح» .

وقول الحلاج :

للناس حجٌ ولي حجٌ إلى سَكَني

تهدىٰ الأضاحي وأُهدي مهجتي ودمي

إلى كثير من الأقوال الأخرى التي تؤيد هذا الاتجاه الذي يربط سلوك طريق التصوف بإلغاء الوجود المادي الإنساني والتوجّه إلى الوجود الروحي الذي يناسب المثل الأعلى عند المتصوفة .

تعريفات التصوف

يصعب تحديد تعريف جامع مانع للتصوف كما يحدث مع الموضوعات الأخرى وَمَثَلُهُ في ذلك كمثل الفلسفة التي تضاربت الآراء في شأن تعريفها تضارباً شديداً لمّا يستقر حتى الآن .

ولعلّ مما يزيد هذه الصعوبة بالنسبة للتصوف ارتباطه بالفلسفة من قديم ، في قول معروف الكرخي (ت سنة ٢٠٠هـ/ ٨١٥م) : «التصوف الأخذ بالحقائق واليأس ممّا في أيدي الخلائق» ، وهو تعريف شبيه بعبارة للكندي في تعريف الفلسفة نصّها أنها «علم الأشياء بحقائقها بحسب طاقة الإنسان» .

من هنا يتبين أن ارتباط التصوف بالحقائق وهي أساس الصعوبة في تعريف الفلسفة ، فقد وضع في هذا السبيل صعوبة تعرقل محاولتنا في الوصول إلى تعريف محدد للتصوف لأنه مرتبط بصعوبة تعريف الفلسفة أولاً ، وقبل كل شيء . هذه ناحية .

وأمرٌ آخر يزيد في صعوبة الوصول إلى تعريف محدّد للتصوف هو أن من مارس هذا المشرب إنما فعل ذلك وفي عرفه أنه مجموعة من الحالات النفسية ، وربما النوبات العصبية ، ومواقف يفقد فيها الإنسان توازنه النفسي وربما كثيراً ما غاب عن حسّه .

فحالاتٌ مثل هذه يصعب تعريفها وتحديدها لأنها أولاً ، وقبل كل شيء ، ينبغي أن يحس بها وتدرك ثم توصف ليتيسر لمن يتصدى لهذه المهمة أن يقوم بها عن بيّنة ؛ ثم إن الصوفية أنفسهم يسمون هذه الظواهر النفسية بالأحوال ويعبرون عنها بالتغيّر الشديد في عبارتهم التي تقول : «لو لم تَحُلْ ما سُمِّيت حالاً» . وأمور مثل هذه في عدم الثبات تورث أوصافاً متفرقة يصعب الجمع بينها وربما أوهمت الباحث السطحي أن التصوّف نوع من التغيّر العاطفي الشاذ أو حالة من حالات الغيبة عن الوعي وربما ساغ لبعضهم أن يصفوه بالجنون المؤقت .

وشيء ثالث يعقّد هذه المسألة هو أن كيان التصوف العملي والنظري قد أصابه تطور سريع منذ ظهوره في بداية القرن الثالث الهجري إلى أن وصل إلى أوْجهِ في القرن السابع الهجري بحيث بدا لنا في كل قرن وكأنه موضوع جديد له تمام الاستقلال عن صورته في القرن الذي سبقه ؛ فتصوف القرن السادس مثلاً يبدو في صورة فلسفية بحتة تستمد عناصرها من الأفلاطونية الحديثة والغنوصية كما في حكمة الإشراق للسهروردي ، وهو في القرن الخامس مزاج من الزهد الشديد وعلم الكلام والفلسفة التي أخذت تتسرب إليه في إبانه ، وبلغت هذه أوجها على يد «ابن سينا» الذي كان في مرحلة من حياته صوفياً كاملاً بنفسه . وهكذا إذا تقدمنا في الزمان أو تأخرنا فيه وجدنا الطابع العام للتصوف في تغيّر مستمر ، خصوصاً إذا بلغ بنا الأمر القرون المتأخرة والعصر الحاضر حين فقد التصوف أصالته وصار في المشرق على الأقل ، مجموعة من الأفكار الساذجة مقرونة بمظاهر مادية يعدّها

الصوفية المحدثون كرامات وخوارق تتصل بصدق توجههم أو ثبات قدمهم في التصوف وصدورهم عن جوهره بوصفه الإنسانية الكاملة .

* * *

بعد هذه المقدمات نعود إلى تعريفات التصوف فنذكر أنها قد تكثّرت تكثراً عظيماً خلال القرون حتى لقد تجاوزت الألف عداً بنص الشيخ عمر السهروردي (ت٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م) في كتابه عوارف المعارف ؛ وموضوع له ألف تعريف بين الصعوبة في تناوله وبحثه . ومع هذا كله فقد تصدى لهذه المهمة باحثان مُحْدَثان هما الأستاذ المستشرق رينولد نيكلسون من جامعة كمبردج والدكتور قاسم غني من إيران . الأول في بحثه المنشور في دائرة معارف الدين والأخلاق والمترجم بقلم أستاذنا الدكتور أبو العلاء عفيفي في كتابه «في التصوف الإسلامي» ، والثاني في كتابه الفارسي (تاريخ التصوف في الإسلام) الذي ترجمه من الفارسية أستاذنا د . أحمد ناجي القيسي . ود . عبد النعيم حسنين .

وقد حاول الباحثان المذكوران ترتيب التعريفات المأثورة عن الصوفية على أساس تاريخي في محاولة لاكتشاف الأسلوب الذي اتبعه التصوف في تطوره ، غير أن المدة التي اختاراها لا تتجاوز القرنين من الزمن وليس ذلك مما يحدّد تطوراً واضحاً من تاريخ الأفكار على العموم .

ومن ناحية أخرى يلاحظ في هذه التعريفات الدلالة على جزئيات من المنهج الصوفي وأفكاره ربما شتتت الجهد المبذول في تتبع تطور هذه الفكرة . وأكثر من ذلك أن صوفياً واحداً ربما أطلق جملة تعريفات للتصوف فيها من الاختلاف والتنوع ما يزيد الأمر تعقيداً . لهذا كله نرى أن أفضل ما يمكن أن يتّبع في مثل هذه المحاولة تصنيف التعريفات

نفسها بحسب الموضوعات ، وتأجيل البحث التاريخي فيها إلى ما بعد تبلور النتائج المتصلة بهذه التجميعات المصنفة . وإذا استعرضنا تعريفات التصوف ، بما فيها المادة التي جمعها نيكلسون ، والتي أضافها الدكتور قاسم غني ـ وكذلك التي تقصيناها نحن ـ وجدنا التعريفات قابلة لأن تصنف إلى ثلاث مجموعات : بسيطة ذات جانب واحد ومركبة ذات جوانب متعددة وجامعة تتميز بالنضوج والإحاطة والعموم .

أ ـ التعريفات البسيطة :

في نظرة إلى التعريفات البسيطة ، التي ترد في كتب التصوف وبخاصة القديمة منها ، يتبين أن أبسط ما يرد على التصوف من وصف يتناول فكرة الإيثار والكرم باعتبارهما أوّل درجة في سلم تصفية النفس الإنسانية من ماديتها وأنانيتها لترتفع عن هذا العالم الدنيوي المادي الذي تُبَاعِد بينه وبين العالم الروحي هذه المثل المادية ؛ وعلى هذا الجانب يردَ قول أبي الحسين النوري (ت٢٩٥هـ/ ٩٠٨م) «التصوف السكون عند العدم والإيثار عند الوجود» وقوله : «التصوف الحرية والكرم وترك التكلّف والتمسك بالسخاء» ، ثم قول ممشاد الدينوري : «التصوف أن تظهر الغنى وأن تكون مجهولاً حتى لا يعرفك الخلق ، وأن تَعِفّ عن كل ما لا خير فيه» .

هذه التعريفات تعكس في الحقيقة روح الفتوة التي هي المعنى الذي تنطبق عليه فكرتا المروءة والسخاء ، وهي أقدم تصوّر اتصل بالتصوف على الإطلاق ، وآية ذلك أن الفتوة ، التي هي مقصود السخاء والكرم ، قدر مشترك بين سائر الصوفية أشخاصاً وطرقاً وفلاسفة لا يستغنون عنها ولا ينكرها منهم أحد .

وفوق ذلك ينبعث من هذه التعريفات معنى الإخلاص وتجنّب الرياء وهما من المبادئ التي تتمم معنى الفتوة وتصور الإيثار بشكله الحقيقي . ونتيجة لهذا واختصاراً للوقت نذكر أن أبا حفص النيسابوري لخص هذا الجانب من التصوف بقوله : «حسن أدب الظاهر عنوان حسن أدب الباطن» ؛ وذلك يعني أن بداية التصفية الروحية ينبغي أن تقترن بتصرّف الإنسان ومعاملته لأبناء جنسه فإذا تمّ له تطبيق فكرة الإيثار وجعلها طبيعة له استطاع عندئذ أن يتجه إلى باطنه في التصفية وإلى ذهنه بالتركيز فيستريح من المطالب المادية التي تشغل الناس عن طلب المعاني الروحية . وبانتقاله من الضد ، الذي هو التنافس على المادة والتكالب على الحظوظ إلى بذل نصيبه لزملائه في المجتمع يتم له هذا الأمر . وقد عبر عن ذلك الجنيد البغدادي (ت٢٩٨هـ/ ٩١١م) بقوله : التصوّف خُلُقٌ ؛ فمن زاد عليك في الخُلُق ، فقد زاد عليك في التصوف» .

هذه فائدة ما كان لنا أن نتوصل إليها على الأساس التاريخي الذي اتَّبعه نيكلسون وقاسم غني . وبعد استبعاد الجزء الذي يتناول الفتوة والخلق ، على العموم ، من مجموعات التعريفات تلوح لنا مجموعة أخرى منها تتصل بالتصفية الروحية والاتجاه الداخلي إلى المثل الأعلى .

وهكذا يتناهى إلينا قول أبي بكر الشبلي : «الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق» . وقول الجنيد : «التصوف لحوق السر بالحق» .

وهو في هذه الحال على العموم يتلخص في قول الجنيد : «التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة» ، وهي عبارة جامعة تعكس المبدأ الصوفي الذي يتمثل في عبارتهم : «قطع العلائق» أي قطع جميع أنواع الاتصال

بالدنيا لينفتح المجال أمام الصوفي للاتصال بالعالم الروحي . وفي هذه الحال يسوغ لنا أن نورد التعريفات التي تعبر عن ربط التصوف بالفناء الإنساني في الدنيا والاتجاه إلى عالم الروح ويتمثل ذلك في حديث ينسبه الصوفية إلى النبي نصه : «موتوا قبل أن تموتوا» . وعلى هذا المعنى يرد قول ذي النون المصري : «التصوف بذل الروح» وقول سهل ابن عبدالله التُسْتَري : «الصوفي دمه هدر وملكه مباح» . وعلى الجملة فالتصوف في هذا المجال يعني «أن يكون الصوفي كما كان قبل أن يكون» ، أي أن يشعر بالوجود المطلق قبل أن يتجزأ من عالم الروح ويُحْصَر في هذا البدن الإنساني ليعود من جديد إلى عالمه الأول بعد تمام مدة الجسد وفقاً لمدلول الآية : ﴿**يا أيتها النفس المطمئنة ، ارجعي إلى ربك راضيةً مرضية ؛ فادخلي في عبادي وادخلي جنتي**﴾ [٨٩ الفجر ٢٧ ـ ٣٠] .

واختصر أبو الحسن الخَرَّقاني الطريق فقال : «الصوفي من لا وجود له» . ولا يعني هذا اختفاءه من الدنيا على صورة الشبح وإنما يعني أن قطع العلائق قد تم عنده بحيث صار في إحساسه الداخلي جزءاً من العالم الروحي ؛ وبذلك أصبح التصوف يعني : الفناء عن مفاهيم العالم المادي والاندماج في مفاهيم العالم الروحي .

ب ـ التعريفات المركبة :

مع أن هذا الجانب من التصوف يمثل جوهره وملاك أمره ، التفت الصوفية إلى دعمه بالجوانب التنظيمية والتقاليد الروحية والمظاهر النفسية فقرنوها بفكرة فناء الإنسانية لينتظم لهم تحديد جامع للتصوف في صوره المختلفة .

ومن هذه التعريفات المركبة عبارة صدرت عن ممشاد الدينوري ونصها : «التصوف صفاء الأسرار وعمل ما يرضي الجبار وسقوط الاختيار مع صحبة الخلق» بمعنى أنه يتمثل في التصفية الروحية والطاعة الدينية والإيمان بالجبر على صورة التوكُّل الصوفي . كل ذلك دون عزلة ولا انزواء .

ومثل ذلك قول أبي علي الرُّوذباري «الصوفي من لبس الصوف على الصفا ، وأطعم نفسه طعم الجفا ، ونبذ الدنيا وراء القفا ، وسلك سبيل المصطفى» . ومثل ذلك أيضاً قول محمد بن خفيف : «التصوف تصفية القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتي ، ومفارقة أخلاق الطبيعة ، وإخماد صفات البشرية ، ومجانبة نزوات النفس ، ومنازلة الصفات الروحية ، والتعلق بعلوم الحقيقة ، [= التصوف] واتباع النبي في الشريعة» . وكل هذا قد تلخص في عبارة صغيرة للجنيد البغدادي نصها : «التصوف ذكر مع اجتماع ، ووجد مع استماع ، وعمل مع اتباع» .

وبمرور الزمن حاول المتصوفة والباحثون في التصوف إزالة التعدد من مضمون تعريفاته وإصدار هذا المشرب الروحي عن جوهره فعبروا عن ذلك في عبارات جامعة مركزة ؛ ومن ذلك تعريف ابن عربي الذي يقول : «التصوف الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً وهي الأخلاق الإلهية ، وعندنا هي الاتصاف بأخلاق العبودية» .

وقد ضمّن الشريف الجرجاني تعريفاته هذه العبارة مع شرح طفيف لها إذ قال في «الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً» : «فيرى حكمها من الظاهر إلى الباطن» ، وشرح لفظ «باطناً» بقوله : «فيرى حكمها من

الباطن إلى الظاهر» ، وختم ذلك بالغرض المنشود الذي عبر عنه بقوله : «فيحصل للمتأدب في الحكمين كمال الأخلاق الإلهية» . ومعنى هذا متناً وشرحاً أن التصوف في حقيقته يعني التوجه الكامل إلى الله جملة وتفصيلاً وظاهراً وباطناً ؛ ففي الظاهر يعتبر التصوف الاتباع الكامل والطاعة التامة لما أنزل الله في شريعته للناس كافة مضافاً إليه الغوص على المعاني الباطنية التي تتصل بظواهر الشريعة والملاءمة بينها وبين الحياة الروحية ؛ وبذلك يكتمل للإنسان الاندماج بالعالم الروحي والصدور عنه قلباً وقالباً . وهكذا ينتهي الأمر بتحقق الأخلاق الإلهية أو المثل الأعلى التطبيقي للإنسان من حيث كونه منعكساً لله وخليفةً له على الأرض مثل آدم الذي علّمه الله الأسماء الحسنى كلها ونفخ فيه من روحه وغرس كل ذلك في جسده المادي الفاني .

ثم يلتفت ابن عربي إلى أن الأخلاق الإلهية المقصودة هنا لا يُراد بها أن يكون الإنسان شبيهاً بالله أو متميزاً عن البشر وإنما يُقصد بها أن يكون الصوفي إنساناً كاملاً وعبداً مثالياً يتجه إلى الله وينزع إلى الاندماج في عالمه الروحي ؛ وذلك يعني الاتصاف بأخلاق العبودية الحقيقية .

وبعد ، فقد أدّى صدور هذا التعريف عن ابن عربي وكون قائله من أصحاب وحدة الوجود إلى توجيه شراح كتبه لمفهوم التصوّف للدلالة على هذه الفلسفة الصوفية ، ومن هنا ذكر القيصري (من شرّاح ابن عربي) أن التصوف «هو العلم بالله سبحانه وتعالى من حيث أسماؤه وصفاته ومظاهرها ، وأحوال المبدأ والمعاد ، وبحقائق العالم وكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة هي الذات الإلهية ومعرفة طريقة السلوك

والمجاهدة لتخليص النفس من مضايق القيود الجزئية وإيصالها إلى مبدئها واتصافها بنعت الإطلاق والكلية» . وهذا التعريف ، في الواقع تفصيل لما جاء في التعريفات المركبة والجامعة ، ويمكن التعبير عن الجزء الأول بأنه الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرها وباطنها ، ويمكن التعبير عن الجزء الثاني منه وهو ، «وبحقائق العالم . . هي الذات الإلهية» بأنه الإيمان بوحدة الوجود التي تحقق هذا الغرض ويمكن التعبير عن الجزء الباقي منه بقولنا : طبْق التقاليد الصوفية ، وبذلك نستطيع أن نعبّر عن تعريف القيصري بالعَبارة التالية : «التصوف هو التطبيق الصوفي للتدين بظاهره وباطنه والإيمان بأن الله هو الموجود الوحيد في العالم الذي تتجه إليه الموجودات الجزئية بالوحدة على أساس من التقاليد العملية الصوفية .

وأخيراً يحسن بنا أن نضيف إلى كل هذا التعريف الذي قدمه أستاذنا المرحوم البروفسور آرثر جون آزبري ، المستشرق المعروف ، من أن التصوف «هو الظاهرة الثابتة للشوق الكلي الذي يُبديه الروح الإنساني في سبيل الاتصال الشخصي بالله» .

نشأة التصوف

التصوف بمعناه العام نزعة إنسانية لا يحدّها مكان ولا زمان . وهو في حقيقته جوهر التوحيد لانبعاثه من الإيمان بالعالم الروحي ، الذي هو أساس الدين ، ولتأسّسه على التوجّه إلى هذا العالم - سواء أفي اللحظات التي يحسّ الإسان أنه قابل للاتجاه إليه أم على أساس تنظيمي يهيّء النفس الإنسانية للاندماج في عالم المثل الأعلى . والتصوف على هذا الأساس يحتمل أن يعبر عنه بألفاظ كثيرة اختير بعضها اصطلاحاً يطلق على مجتمعات دينية مختلفة ، ويصلح بعضها الآخر تعبيراً عن حال النزوع الإنساني إلى العالم الروحي وحنينه إلى التسامي عن العلائق المادية التي طالما أثارت في نفوس الناس في شتى العصور والمواضع شعوراً بالسخط والنفور من بيئته التي تسودها قوانين الغاب المناقضة للمثل الدينية والأخلاقية .

لقد كان بين مجوس الفرس صوفية أطلقوا على أنفسهم ما ترجمته «مُشرق القلب» أو «الناظر إلى الواحد» وتمثّلوا عند المسيحيين بالرهبان وعند البوذيين بهذا الاسم أيضاً وكذلك عند الهنود . وأطلق عليهم العرب لفظ النسّاك والزهاد قبل تبلور هذا الاسم بعد ظهور الإسلام . وفوق ذلك كان في الجاهلية من اتخذ سمت التصوف العام تقليداً لرهبان النصارى وأطلق على بعضهم هذا اللقب . وكان منهم إلى ذلك

طوائف دينية ينعكس منها التصوف في معناه العام انعكاساً واضحاً كما سنراه فيما بعد .

وإذا كان الأمر كذلك ، ينبغي أن نفرّق بين صورتين بين صور التصوف الإسلامي واحدة بسيطة ساذجة متصلة بصورة التديّن الإنساني العام ، دون الالتزام بمنهج معيّن ، أو بأفكار على حدتها وسنطلق عليها اصطلاح (الزهد) ، وثانية : لها أصولها وتقاليدها وأفكارها ومناقشاتها ومدارسها ، وسنطلق عليها اصطلاح (التصوف) . ويحسن أن نذكر أن لفظ الزهد يصدق على الفترة التي سبقت الإسلام باعتبارها نبعاً استقى منه الزهد الإسلامي بعض ملامحه ولا ينتهي في زمن معين لأن كل تطلّع ديني صادق يقترن بالزهد بوصفه صورة السلوك الإنساني المثالي الذي يقترن دائماً بالمساواة المطلقة بين الناس إعلاءً للإنسانية وتخلّقاً بأخلاق تحقق هذا الغرض ، وتتمثل في التواضع والرحمة وتجنّب المحارم الإلهيةَ والالتزام بالأعراف الأخلاقية ، وكلها ، وفي جميع الأحيان ، تؤكد إعلاء العنصر الإنساني وتأمر بالنظر إلى كل الناس باعتبارهم كائنات من صنع الله يتجسم فيها الروح الإلهي .

غير أن هذا الزهد تحول جانبه ، الذي اختاره فريق من المسلمين منهجاً لحياته ، إلى صورة جديدة اطلق عليها اسم التصوف وذلك ابتداء من مطلع القرن الثالث الهجري [= التاسع الميلادي] فصار الزهد ذو المنهج الروحي المنظم صوفياً ، وبقي المتدين المثالي ـ سواء أكان غنياً أم فقيراً ، سرياً أم حقيراً ـ زاهداً دينياً يتقبل غناه وفقره بنفس راضية باعتبارهما من أقدار الله ومن أرزاقه ، ولا يبطر الغني غناه ولا يحمله على أن يرى في نفسه إنساناً أفضل من غيره ، وإنما يعدّ ما له أمانة عنده

من الله يتصرف فيه على هذا الأساس ويجعله أداة للتخفيف عن زملائه في الإنسانية دون أن يميّز نفسه عنهم إلا بالقدر الذي يراه ضرورياً . وعلى هذه الصورة أمثلة رائعة من رجال الإسلام على الخصوص .

أما التصوف الذي ظهر في القرن الثالث الهجري ردّ فعل للمدارس الفكرية المختلفة في الكلام والفلسفة والفقه ، وكذلك في المجالات الأخرى ، فقد مرّ في سلسلة من التطور بحيث تعددت صوره ومناهجه وأفكاره وتحول جانب منه إلى جماعات ذات طابع عملي اجتماعي - وربما عسكري أيضاً كالفتوة - وتطوّر جانب آخر منه إلى مدرسة فلسفية بحتة كالقائلين بالإشراق وأصحاب وحدة الوجود .

وبين هؤلاء وهؤلاء تفرعت صور أخرى من التصوف تمثلت في الجمع بين الجانب النظري والعملي وظهرت على شكل الطرق الصوفية ابتداء من القرن السادس الهجري .

(أ)

الزهد الجاهلي

١ ـ الزهد في معناه اللغوي ، عدم الاهتمام بالشيء سواء حصل أم لم يحصل ، وقد ورد هذا اللفظ في القرآن في موضع واحد في سورة يوسف في الآية : **﴿وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين﴾** . بمعنى أن القافلة التي اشترت يوسف لم تمتلىء به عينها واعتبروا هذه الصفقة أمراً لا يزيد ولا ينقص ولا يثير شيئاً من الحرص . من هنا ينبع معنى الزهد الاصطلاحي الذي يتصل في الغالب بالأمور الدنيوية التي تميّز إنساناً عن آخر بالمال على الخصوص وبما يساير المال أو يتصل به من المميزات المادية في الحياة الدنيا . وكان توزيع العطاء عند السابقين الأولين في الإسلام أبسط صورة للزهد تمثّل معناه في سرعة إنفاقه ؛ فأبو ذر الغفاري ـ رضي الله عنه ـ مثلاً ، كان يتحرج أن يبيت عطاؤه معه ليلة واحدة ، وكان سلمان الفارسي ـ رضي الله عنه ـ يتعلق بحديث سمعه من النبي ـ ﷺ ـ مؤداه : «لتكنْ بُلْغَةُ أحدكم كزاد الراكب» من القلة والخفة .

٢ ـ وينبغي ألا يفهم من هذه المقدمة خلو المجتمع العربي قبل الإسلام من روح الزهد . فقد كان في مكة والمدينة وغيرهما من حواضر

الحجاز وكذا في اليمن وغيره زهد وزهّاد باعتبار اتصال التدين عموماً بالزهد . ومع أن الجاهليين كانوا عموماً من المشركين إلا أن هذا لا يمنع من كونهم متديّنين بدينهم الوثني وكان منهم من يؤمن به إيماناً عميقاً ويعتبره المثل الأعلى في الحياة الروحية .

لقد كان في المجتمع العربي قبل الإسلام كُهّان يرعون بيوت الأصنام وكان منهم زهاد يصدرون عن ذات الروح التي وجدناها عند المسلمين الأولين وعند النصارى واليهود والمجوس وغيرهم . وما سجعُ الكهان المعروف إلاّ صورة قديمة من عبارات الصوفية التي وُصلت بالصفاء الروحي والغيبة عن الحس والصدور عن الباطن في حالة نفسية تشبه الفناء الصوفي في حال نضجه . يضاف إلى هذا أن المتدينين من العرب كانوا في وثنيتهم منقسمين في تطبيق شعائر دينهم إلى فريقين :

فريق كان يسكن مكة ضمن حدود الإحرام في الحج ويطلق على طائفته لفظ «الحُمْس» جمع الأحمس بمعنى المتحمس والمتشدد في الدين . وفريق يطلق عليه لفظ ««الحلّة» بمعنى المُحلين ، عكس المحرمين ، ممّن تقوم مواطنهم خارج حدود الَإحرام .

وكان الزهد العربي شاملاً يتمثل في موسم الحج حين يمتنع «الحمس» عن أن يسلؤوا السَّمْن ويأتقطوا الأقط ويدخلوا البيوت من أبوابها . وكانوا بدل ذلك يحيون حياة شظَف وزهد ويتناولون من الطعام ما يخلو من مواد حيوانية كالسمن والجبن ويتجنبون أن يدخلوا البيوت من أبوابها وإنما من شقوق يعدّونها في ظهر البيت تشبهاً بحياة الحيوان وخصوصاً ما يتقرب به إلى بيوت الأصنام من تناول الطعام النباتي البرّي ومن الالتجاء إلى الكهوف والمغاور .

وأما «الحلة» فكان أمرهم أشق وزهدهم أقسى وكان عليهم أن يحجوا عراة رجالاً ونساء : الأولون في النهار والأخيرات في الليل وقد ذكر في الأخبار ما يؤيد هذه الصورة . وقد أشار القرآن إلى هذا التقليد وردَّ عليه في الآية : **﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تُسرفوا إنه لا يحب المسرفين . قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيّبات من الرزق؟ قل : هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ، وكذلك نفصّل الآيات لقوم يعلمون﴾** [٧ الأعراف : ٣ ـ ٣٢] .

غير أن التقاليد الجاهلية تساهلت مع «الحلة» ، فسمحت لهم بأن يحجوا في ثياب مستعارة أو مشتراة من الحُمْس على ألا يعودوا إلى ملابسهم التي جاؤوا بها .

وشيء آخر تميّزت به الحُمس في الجاهلية عن الحلّة هو وقوف الحلة في عرفات ، دون الحُمس . ثم كان ينبغي علىَ الحلة ألا يُفيضَوا [= ينزلوا] من عرفات إلاّ بحضور رجل من زهادهم الذَين ينتمون إلى أسرة (صوفة) التي تقدم عنصراً زهدياً عربياً يكاد يكون صوفياً .

لقد كان جدّ هذه الأسرة ، وهو الغوث بن مُرّ اليماني ، قد لقب بصوفة لّما نذرته أمه لله وعلّقتْ في رأسه صوفة تشبيهاً له بالبُدْن التي تقدَّم قرباناً للكعبة بيت الله في مكة .

والبُدْن ـ جمع بَدَنَة وهي الماشية التي يضحى بها لوجه الله عند تمام الحج أو استجابة دعاء أو وفاء نذر . وبهذه المناسبة سُمّي الغوث بن مر المذكور بربيط البيت تأكيداً لهذه الصفة كما لقب عبدالله بن الزبير بعدُ بالعائذ بالبيت لما تنسّك ودخل البيت الحرام . ومن اتصال الغوث بن

مر بالبيت وإقامته الدائمة فيه اقترن اسمه بالامتياز الروحي الذي أسبغته عليه هذه الصفة وصار الحجّاج يتبركون بإنهاء حجّهم بحضوره هو ثم نسله من بعده ليتم لهم القبول .

وينبغي أن نذكر هنا أن الغوث بن مر كان من الحلّة بل زعيماً لهم مقيماً هو وأسرته بمكة ؛ فكأنّ العرب ، من غير قريش وجدوا لهم في شخص صوفة نوعاً من الامتياز الروحي يتمثل في رجل منهم تجاوز أحجار البيت إلى القرب من الله واختصاصه به ، وكأنّ نوعاً جديداً من خدمة البيت ربط اليمانيين بالكعبة ملاك الدين العربي قبل الإسلام مع الحجابة والسقاية وغيرهما من الشؤون المتصلة بالكعبة .

كل ذلك كان ثمرة زهد رجل منهم من ناحية وعنصراً من عناصر الزهد العربي بالنسبة لدراستنا من ناحية أخرى .

على أن الإشارات إلى الزهد الجاهلي لا تتم إلا بالتطرّق إلى الحج ومناسكه ، فنظرة عميقة إليها تبين أنّ الحج في جملته ينظر إلى بناء إبراهيم (ع) هذا البيت المقدس وتضحيته بولده إسماعيل (ع) استجابة لأوامر الله بعد تمامه ثم استبدال الكبش به كما جاء في الرواية بنص الآية : ﴿**وفديناه بذبح عظيم**﴾ [٣٧ الصافات ١٠٤] .

ومن هنا يمثل الحجاج في سعيهم بين الصفا والمروة وحتى في إحرامهم الاستعداد للبناء والتنقل بين المواضع القريبة من مركز البناء استعداداً لإقامته ثم إنجازاً لبنائه ، كلّ ذلك وكل حاجٍ منهم يعتبر نفسه منذوراً لله ، كالغوث بن مُرّ ، وموجهاً إلى إتمام هذه المهمة الدينية المقدسة . وتستمر مناسك الحج ـ والحجاج يعتبرون أنفسهم قرابين كالبُدن ـ يتصرفون بمعزل عن حياتهم الحضرية الإنسانية ويشتبهون

بالماشية المسالمة التي لا تقتل ولا تأكل طعاماً حيوانياً ولا تحلق شعرها ولا تلبس الملابس ، ومن هنا امتنع على الحجاج الجاهليين أن يلبسوا الملابس ، إلا للمكيين الذين تميّزوا عن العرب بأنهم «أهل الله» ، ولا يأكلون سمناً ولا جبناً ولا لحماً ولا يقتلون حيواناً ـ ولو كان حشرة مؤذية ـ ولا يغتسلون ، ولا يقصرون شعرهم ولا يتم الحج لهم إلا إذا ضحَّوا بحيوان ليكون بديلاً منهم في القربان كفعل إبراهيم مع إسماعيل لما استبدل به الكبش .

بعد هذا يصعد الحجاج إلى جبل عرفات القريب من السماء ليعلنوا إنجازهم المهمة ويدعون الله الاستجابة . وحرصاً منهم على ذلك يصطحبون معهم رجلاً مقرّباً إلى الله مقيماً في بيته بامتياز (روحي ليسهل هذا الأمر ويطمئن الحجّاج على بلوغ مقصدهم) .

من هذا كله يتبيّن لنا أن الحج في حد ذاته عمل زهدي كامل يل صورة صوفية لا مزيد عليها تعني التوجّه الكامل ، نحو الله ، وتتطور إلى الفناء في الله إلى حد التضحية بالنفس ثم تختتم بعودة الحاج إلى الحياة بعد تطهر وصفاء ليدعو إلى الله وإلى المثل العليا الروحية التي مارسها وخبرها . ومن هنا يعتبر الحج نصاً في الزهد وجوهراً للتصوف العربي لما فيه من دلالة رمزية على الاستعداد الروحي في القصد إلى الحجاز وتصفية نفسية وجسدية في مناسك الحج وفناء في نهايته ثم عودة إلى الحياة الإنسانية بعد التصفية في ختام هذه المناسك العربية التي تبناها الإسلام دون تغيير جذري إلا في النصوص التي تتلى في أثنائه .

وفوق هذا كان في الحياة العربية نوع من الذِكر يشبه أذكار الصوفية المتأخرين في اقترانه بالتنغيم والموسيقى والتصَفيق ، وقد ذكر القرآن

الكريم ذلك في الآية : ﴿**وما كان صلاتُهم عند البيت إلاّ مُكاءً وتَصْدية**﴾ [٨ الأنفال ٢٥] . بمعنى الصفير والتصفيق .

وفوق ذلك كان بين الجاهليين من يدين بالحنيفية وهي عقيدة التوحيد الساذج الموجَّه إلى خالق مجرّد عن المادة والتحديد بشتى أشكاله . وكان منهم ، كما ذكر محمد بن حبيب في كتابه «المحبّر» ورقة ابن نوفل وزهير بن أبي سلمى وخالد بن سنان العبسي ، ثم أبو ذر الغفاري . ودين في مثل هذه البساطة لا بد أن يقترن بشيء من الاتجاه الروحي الزهدي الذي وجدناه عند أتباع الحنيفية . من كل هذا يبدو أن للتصوف الإسلامي جذراً عميقاً يمتد حتى يصل إلى المجتمع العربي قبيل الإسلام . ونستطيع في ختام هذه الفقرة أن نعتبر هذه المظاهر الدينية عناصر اجتماعية تتصل بالتقاليد والأعراف التي استوجبتها الحياة العربية في ذلك الوقت ولا يدخل فيها عامل التناقض بين الشرك الجاهلي والتوحيد الإسلامي لأن تلك التقاليد تنتقل كلياً أو جزئياً مع تغيُّر حياة المجتمع وتصبح قالباً تنصب فيه التقاليد الدينية التي تمثل الجانب الروحي من النفس الإنسانية والمجتمع البشري . وإذا تغيّر الدين فإنما تتغير معه الأصول النظرية . أما التقاليد العملية والأعراف الاجتماعية فيبقى الصالح منها المناسب للحياة الإنسانية الصرفة التي تشترك فيها الأديان على عمومها .

(ب)

الزهد الإسلامي

وجاء الإسلام مصلحاً للحياة الدينية والاجتماعية مبشّراً بالعودة إلى الأصول الأولى للدينين اليهودي والمسيحي وذلك بالعودة إلى دين إبراهيم دين الحنيفية عند العرب . ونص القرآن على ذلك في الآية : ﴿**ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكنْ كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين**﴾ [٣ آل عمران ٦٥] .

والمسلم هنا بمعنى الخاضع لله المسلم له المتّبع أوامره ونواهيه دون الاعتراف بالجهد الذي بذله الأحبار واليهود والرهبان الذي أدّى إلى إثقال الدينين السماويين السابقين بما أخرجهما عن طبيعتهما الأولى . وبوصف الإسلام ديناً بسيطاً يختار الصالح من العقائد السماوية السابقة ويحارب المادية القرشية واليهودية ، وجدناه يؤكد على الجانب الزهدي في الحياة ويقلل من شأن التوجّه المادي والتهافت على الجوانب الدنيوية مع الحفاظ على طبيعته المرنة التي يبدو الخيار في كل جانب من جوانبها ؛ فكما أن في القرآن ذكراً للجبر والاختيار وذكراً لمسائل أخرى تتناولها الآيات المتشابهة ، ينعكس منه أيضاً جانبا المادة والمعنى أو الحياة الروحية والحياة المادية مع ميل واضح إلى تفضيل الأولى . ويتمثل هذا الجانب في القرآن في المظاهر التالية :

١ ـ لا يذكر القرآن لفظ المُترفين قط إلاّ مقترناً بمقاومة الأديان

واضطهاد الأنبياء يستوي في ذلك السابقون والمتأخرون وقد عمم القرآن هذه الفكرة في الآية :

﴿وما أرسلنا في قرية من نذير إلاّ قال مترفوها : إنَّا بما أُرسلتُمْ به كافرون ، وقالوا : نحن أكثر أموالاً وأولاداً ، وما نحن بمعذَّبين﴾ [٣٤ سبأ ٣٤ ـ ٣٥] . والآية : **﴿وإذا أردنا أن نُهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القولُ فدمّرناها تدميراً﴾** [١٧ الإسراء ١٦] .

٢ ـ يتمثل طابع من أهم ما يميّز القرآن في مخاصمته لليهود وأخذه عليهم الاتجاه المادي في عقائدهم وحيواتهم ومن هنا نصّ على أنه : **﴿لتجدنّ أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود﴾** [٥ المائدة ٨٢] . وقال معترضاً على ماديتهم : **﴿لقد سمع الله قول الذين قالوا : إنّ الله فقيرٌ ونحن أغنياء﴾** [٣ آل عمران ١٨١] .

٣ ـ من ناحية أخرى لاحظ القرآن أن الزهد كان قدراً مشتركاً يجمع بين النصارى والمسلمين في منهاج روحي واحد ؛ ومن هنا كان موقف الأولين موقف مودة من أصحاب الدين الجديد فقالت الآية : **﴿ولتجدنّ أشدهم مودّةً للذين آمنوا الذين قالوا : إنا نصارى ؛ ذلك بأنّ منهم قسّيسينَ ورُهباناً وأنّهم لا يستكبرون . .﴾** [٥ المائدة ٨٢] . وكذلك أكّد القرآن هذه الظاهرة في الآية : **﴿ثم قَفَّينا على آثارهم برسلنا ، وقفّينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا في قلوب الذين اتّبعوه رأفة ورحمة﴾** [٥٧ الحديد ٢٧] .

وبعد ذلك سلّط القرآن الأضواء على الرهبانية ، باعتبارها عملاً شاقاً لا ينهض به إلا القليل فقال : **﴿ورهبانية ابتدعوها ، ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله : فما رَعَوْها حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا**

منهم أجرهم ، وكثير منهم فاسقون﴾ [٥٧ الحديد ٢٧] . ومن هذه الآية يتضح أن الرهبانية في حد ذاتها ليست شراً وإنما كانت كتابتها ابتغاء مرضاة الله بنص القرآن لكن تطبيقها انحرف عن الطريق المرسوم لها وتلك مسؤوليّة المطبِّق لا التقليد نفسه .

ومما يؤيد هنا التوافق بين الإسلام والمسيحية في الاتجاه الزهدي أنه ـ وإن قال النبي (ص) : «لا رهبانية في الإسلام» من حيث العزوبة الدائمة والتبتّل ـ إلاّ أن معناها يدلّ على التقوى والخوف من الله ، اشتقاقاً من الرهبة ، مما ليس للإسلام اعتراض عليه . ومما يكمّل هذا المعنى أن الرهبانية قد انفصلت عن البتولة في الفرق غير الكاثوليكية من المسيحية وبقيت متمثلة في التقوى الشديدة والاتجاه الروحي والدعوة إلى الله . يضاف إلى هذا أنه قد روي عن النبي (ص) حديثان نَصُّهما : «الحجُّ رهبانية أمّتي» ، و«الجهاد رهبانية أمّتي» . وإذا علمنا مبلغ ما في الحج من عناصر روحية تصلح أن تكون جوهراً للتصوف وما في الجهاد من تضحية بالحياة في سبيل الله من عناصر روحية فإنّ ذلك يجلو حقيقة دور الزهد في الحياة الإسلامية وعلى وجهها الصحيح .

يضاف إلى هذا أن لفظ السائح الذي يعني الراهب الذي لا يستقر في مكان معيّن قد ورد في القرآن باعتباره صفة محمودة للمجاهدين في سبيل الله ولأزواج النبي : أمهات المؤمنين ، والنساء المثاليات في الإسلام . فنص القرآن على الآية **﴿إنّ الله اشترى من المؤمنين أموالهم وأنفسهم بأنّ لهم الجنة . . . التائبون العابدون الحامدون السائحون . . وبشّر المؤمنين﴾** [٩٦ التوبة : ١١١ ، ١١٢] . والآية : **﴿عسى ربه إنْ طلقكنَّ أن يُبدله أزواجاً خيراً منكن : مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحَات ثيّبات وأبكاراً﴾** [٦٦ التحريم ٥] .

٤ ـ من المعروف أن الصيام الإسلامي أشدّ على النفس والبدن منه عند أهل الكتاب الذين ينقطعون عن تناول أصناف معينة من الطعام في حين أنّ المسلمين ينقطعون عن الطعام والشراب كلياً سحابة النهار كله من صلاة الفجر إلى صلاة المغرب . وفوق هذا صار الصيام . في الشريعة الإسلامية ضمن الكفّارات وهي التعويض عن ضرر أو أذى أو ذنب بالمال أو تحرير العبيد . وصار الصيام بمعناه الذي يتصل بتعذيب النفس ومعاقبتها ، جزءاً من هذا التعويض الإسلامي وذلك جانب آخر من جوانب الزهد الذي يشكل مظهراً من مظاهر هذا الدين . وإيضاحاً لذلك نذكر أن القرآن تطرق إلى الكفارة في الصوم وفي الحج والقتل والحنث في الإيمان فنص لمناسبة الحج على قوله تعالى : **﴿وأتمّوا الحجّ والعُمرة لله ، فإنْ أحْصرْتُم فما استيسر من الهَدْي . ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهديُ مَحلّهُ . فمن كان منكم مريضاً أو به أذىً من رأسه ففدْيَةٌ من صيام أو صدقة أو نُسُك . فإذا أمنتُم فمن تمتّعَ بالعُمْرَة إلى الحجّ فما استيسر من الهَدْي . فمن لم يَجدْ فصيامُ ثلاثة أيام في الحجّ وسبعة إذا رجعتم﴾** [٢ البقرة ١٩٦] .

وفي اليمين جاء في القرآن : **﴿لا يؤاخذكم الله باللّغْو في أيمانكم ، ولكنْ يؤاخذُكم بما عقّدتم الأيمان ، فكفّارته ، إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تُطْعمون أهليكم أو كسوتُهم أو تحريرُ رقبة ، فمن لَم يجدْ فصيام ثلاثة أيام . ذلك كفّارةُ أيمانكم إذا حلَفْتُم ، واحفظوا أيمانكم وكذلك يبيّن الله لكم آياته لعلكم تشكرون﴾** [٥ المائدة ٨٩] .

٥ ـ يضاف إلى هذا أنّ في القرآن أيات فيها دفاع عن الفقراء ورحمة بهم كالآية : **﴿للفقراء الذين أحْصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً**

في الأرض يحسبهم الجاهلُ أغنياءَ من التعفُّف ، تعرفهم بسيماهم : لا يسألون الناس إلحافاً﴾ [٢ البقرة ٢٧٣] .

ويقصد بالفقراء هنا أهل الصُفَّة وهم فقراء المهاجرين الذين لم يكن لهم مال يقيمون لهم به بيوتاً في المدينة ولا أصدقاء ولا أقرباء ينزلون عندهم ؛ فاضطروا إلى نزول الساحة المجاورة لمسجد رسول الله - ﷺ - بعد تسقيفها بالسعف . ومن ناحية أخرى عاتب القرآن النبي على تفضيله مجالسة الأغنياء على الفقراء في موقف واحد ، فنص في آية على قوله : **﴿عبس وتولّى أن جاءه الأعمى . وما يُدريكَ لعله يَزّكى ، أو يذّكّر فتنفعه الذكرى . أما من استغنى فأنت له تَصَدّى . وما عليك ألاّ يزّكّى . وأما من جاءك يسعى - وهو يخشى - فأنت عنه تَلَهّى﴾** [٨٠ عبس ١ - ١٠] .

وفوق هذا ذكرت الآية قوله تعالي : **﴿ونريد أن نَمُنَّ على الذين استُضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين﴾** [٢٨ القصص ٥] وهو في حدّ ذاته إعلاء للفقر والتزام بأن يكون الفقراء - وكانوا أكثرية الداخلين في الدين الإسلامي في البداية على الأخص - الطبقة الأولى من المجتمع الإسلامي .

وإذ كان الأمر كذلك فهو يعني أن مظهر الفقر - وهو الزهد في الحقيقة - كان الغالب الاجتماعي الذي تبناه الإسلام للداخلين فيه ليكونوا جبهة متراصّة ضد الملأ المكي من التجار والسراة والمترفين الذين قاوموا انتشار هذا الدين اندفاعاً من طبيعة طبقتهم الاجتماعية وتنظيمهم الاقتصادي كما رأينا من ذم القرآن للمترفين من أيام آدم (ع) إلى أيام محمد - ﷺ - .

ومن أهم ما يتصل بهذا الموضوع أن الباحثين الذين يعارضون فكرة كون الإسلام ديناً زهدياً قد احتجوا لرأيهم بآيات من كتاب الله كالآية التي تقول : **﴿واتّبعْ ، فيما أتاك الله ، الدارَ الآخرةَ ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾** [٢٨ القصص ٧٧] والآية : **﴿قُلْ : من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾** [٧ الأعراف ٣٢] ، والآية **﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذَلولاً ، فامشوا في مناكبها وكُلُوا من رِزْقه وإليه النُّشور﴾** [٦٧ المُلك ١٥] .

وللردّ على ذلك نذكر أن أصحاب هذا الرأي قد اقتطعوا شواهدهم القرآنية اقتطاعاً من مواضعها ولم يراعوا المناسبة التي نزلت فيها ولا الآيات التي اكتنفتها . ولو أنهم فعلوا ذلك ، إذن لعدلوا عن رأيهم وسلّموا لفكرة الزهد الإسلامي . فبالنسبة للآية الأولى توجَّه القول إلى أغنى رجل في التاريخ [= قارون] . ونصيحةٌ مثل هذه يقصد بها التزهيد والتقليل في الاندفاع إلى المادة لا العكس . والآية الثانية تناولت الرد على الجاهليين الذين اعتادوا الحج وفق تقاليدهم التي ذكرناها . ومدلول الآية الثالثة لا يتناول الحض على التوجّه الدنيوي وإنما ينصح الناس بعدم التوكّل ويوجههم إلى العمل المنتج وطلب رزق الله الذي قدره للناس كما قدره لسائر المخلوقات . وأمر آخر يوثق الاتجاه الزهدي في الإسلام هو أن القرآن ، فد منع من كنز المال ، وهو جوهر الغنى والحياة المترفة ؛ فنص في آياته على قوله تعالى : **﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشّرهم بعذاب أليم﴾** [٩ التوبة ٣٤] . وفي مقابل هذه الآية لا ترد أخرى بعكس معناها وإنما كثيراً ما يتطلب القرآن من المسلمين أن يبذلوا الأموال في سبيل الله ليشفع ذلك

لهم في آخرتهم ، ومن أبرز الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى : ﴿**إنّ الله اشترى من المؤمنين أموالهم وأنفسهم بأنّ لهم الجنة**﴾ [٩ التوبة ١١١] . والآية : ﴿**من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة**﴾ [٢ البقرة ٢٤٥] .

هذا بالإضافة إلى التزهيد المستمر في الحياة الدنيوية في الآية : ﴿**المال والبنون زينةُ الحياة الدنيا**﴾ [١٨ الكهف ٤٦] ، التي شرحت بالآية ﴿**واعلموا أنّما أموالكم وأولادكم فتنةٌ لكم**﴾ [٨ الأنفال ٢٨ ، ٤ التغابن ١٥] .

ويسوغ الآن أن ننعم النظر في قوله تعالى : ﴿**زُيّن للناس حُبّ الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسوّمة والأنعام والحرث . ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حُسنُ المآب . قل : أو أنبّئكم بخير من ذلكم؟ للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ، وأزواج مطهّرة ورضوان من الله ، والله بصير بالعباد**﴾ [٣ آل عمران ١٥] .

هذا هو موقف القرآن من الزهد ، وتبدو منه إيجابيته الشديدة تجاه هذا الشكل من أشكال الحياة الإنسانية .

فإذا جئنا إلى السابقين الأولين من المسلمين وجدناهم مجموعة من الزهّاد فهموا من هذا الدين كونه مجموعة من المثل العليا تتجه نحو القيم الروحية لا المادية وسلموا أنه ، لكي يحظى الإنسان بالسعادة المادية في الآخرة ينبغي أن يتخفف منها في الدنيا .

وهكذا وجدنا أبا ذر الغفاري وحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر

وأبو الدرداء وعبدالله بن عمرو بن العاص وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب (رضي الله عنهم) مجموعة من الزهاد صاروا نماذج للصوفية فيما بعد وأسوة وقدوة . وكان هؤلاء الزهاد الأولون ثابتين على نزعتهم الزهدية حتى بعد أن فتح الله على المسلمين الفتوح وانصبّ المال انصباب السيل عليهم . وهكذا وجدنا هؤلاء ومن في ثباتهم وإخلاصهم لا يصبرون على عطائهم الكثير بعد تسلمهم له فينفقونه بين الناس ليومه لئلا يبيت عندهم فيثير في نفوسهم القلق عليه والتدبير لحراسته أو الإبقاء عليه أطول مدة ممكنة كما يفعل الإنسان العادي .

وإذا تناولنا الزهد التطبيقي عند المسلمين الأولين بدا لنا سلمان الفارسي (رض) الذي كان من أبناء الفرسان [- الأساورة] غير أن قلقه الروحي حمله على أن يبحث عن دين ترتاح إليه نفسه ؛ وهكذا ترك رُوزبه بن خُشْنُود ـ وهذا اسمه الفارسي القديم ـ بلاده يبحث عن راحة لقلبه واطمئنان لنفسه فوجد في المسيحية هدفاً جزئياً فتنصر وجال في الديارات المسيحية وترهّب . وفي أثناء حياته المسيحية ، أخبره زملاؤه الرهبان أنَّ نبياً قد ظهر في الحجاز فتوجه سلمان إلى الحجاز على نية الإطلاع على الدين الجديد وفي الطريق استُعْبِد . وأخيراً وصل إلى المدينة ، وكان ، فيما ذكر المؤرخون ، يعرف علامات فسلجية للنبي فوجدها في محمد وأسلم على يده ودفع النبي فدية عتقه وضمه إلى مواليه ؛ ومن هنا روي في الحديث «سلمان منّا أهل البيت» . ودارت الأساطير حول شخصية سلمان دليلاً على أهَمية دخوله في الإسلام ؛ فكان مما دار حوله أنه عُمِّر قروناً وأنه اشتمل على المعرفة السرية الباطنية ، وأنه كان ذا امتياز روحي ملحوظ . وكل هذه أريد بها أن

يُجعل من سلمان شاهداً على صدق نبوءة المسيح (ع) بظهور محمد بوصف سلمان رجلاً ملأ الفترة بين ارتفاع المسيح إلى السماء وبين ظهور محمد ـ ﷺ ـ ومما يزيد في أهمية سلمان في الإسلام أن مجموعة من الفرس كانوا قد تنبؤوا بظهور المسيح من قبل فكأنّ من بشّر بظهور المسيح فعل الشيء نفسه بالنسبة لمحمد (ص).

وفوق ذلك، فإذا كان سلمان راهباً نصرانياً ـ وقد تنبأ أفراد من الرهبان بظهور نبي في ناحية الحجاز دون تعيين لاسمه ثم دخل سلمان الإسلام ـ فكأنه كان دليلاً قدمه مسيحي من الرهبان على صحّة نبوة محمد (ص).

وبعد، فرجل مثل سلمان في تطلعه الروحي وبلوغه هدفه بالإيمان برسالة محمد، رسالة الإسلام، يجسّم المُثُل الزهدية التي جاء بها هذا الدين على أساس إنساني يؤكد أن الروح هي مثابة التدين وأساسه. وقد كان من زهد سلمان أنه عكس تواضعاً بيّناً حتى في حال أمارته على المدائن، وكان مسكنه وملبسه ومأكله صورة لما ينبغي أن تكون أمثالها عند الزهاد. وقد كان سلمان إلى ذلك يروي عن النبي حديثاً كان يطبقه حرفياً وهو: «لتكُنْ بُلْغَةُ أحدكم كزاد الراكب». وروي أنه كان يُخرج عطاءه من يومه فيوزعه على الفقراء. وقيل: إنه كان ينفر من التفاخر بالعنصر أو النسب وأُثر عنه قوله في هذا المجال: «لكنني خلقتُ من نُطفة قذرة ثم أعود جيفة منتنة، ثم يؤتى بي إلى الميزان، فإن ثقلتُ فأنا كريم وإنْ خففت فأنا لئيم».

ويمكن إجمال الطابع الخاص الذي ينعكس من زهد سلمان الفارسي في أمرين هما أولاً: أن صدور التدين عن روح زهدية هي من

طبيعة الاتجاه الروحي الذي ينبعث من الإيمان بالمثل العليا الدينية ، وثانياً من أن عالم الروح هو الأساس في الحياة الدنيا . ومن الطابع الخاص لزهد سلمان يتفجّر الاطلاع على الأسرار الدينية ويتمثل ذلك في بحثه عن النبي الموعود بعلامات كان يعرفها فيه . فقد اعتبرت هذه المعرفة من لوازم الصوفية فيما بعد بوصف الظاهر معرفة مشاعة بين الجميع والباطن معرفة خاصة بأصحاب الاتجاه الروحي . وقد حفز هذا النوع من العلم إحدى الفرق الإسلامية إلى الدعوة إلى عقائد تتبنى هذا الاتجاه السري وتطلق على نفسها لفظ «السينية» نسبة إلى الحرف الأول من اسم سلمان الفارسي (رض) .

وكان من مكانة سلمان في المجتمع الإسلامي أنه دخل في عالم النقابات الإسلامية فاختاره الحلاّقون شيخاً فخرياً لهم يزورون قبره في مناسباتهم الدينية ويعتبرونه من المواضع المقدسة ، وكان أساس ذلك توهمهم أنه كان حلاق النبي (ص) . ومن الطريف أن نذكر هنا أن لفظ سلمان في اللغة الفارسية مرادف للفظ حلاق في اللغة العربية أخذاً من هذا المعنى .

وأما أبو ذر الغفاري فقد كان زاهداً ، مثل سلمان ، لكنه صدر في زهده عن روح ساذجة بسيطة تنعكس من حياته البدوية . وكانت ميزة أبي ذر أن زهده ارتبط بالنهي عن كنز المال التفاتاً منه إلى الطابع الزهدي للدين الذي دخله والآية التي تقول : **﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشّرهم بعذاب أليم﴾** [٩ التوبة ٣٤] .

وقد كان النهي عن كنز المال سبباً لصعوبات قاسى منها أبو ذر ونفي بسببها عن المدينة إلى الربذة القريبة منها في خلافة عثمان وأمارة

معاوية على الشام أيام هذا الخليفة . يضاف إلى هذا أن أبا ذر ، فيما قيل ، كان حنيفياً قبل الإسلام يتجه إلى الله في عبادته البسيطة ؛ فكان هذا جامعاً روحياً مشتركاً بينه وبين سلمان الفارسي الذي كان ، فيما يذكر ، أخاه في الدين .

من هنا يتبين الاختلاف بين الرجلين في المجال الفرعي من بساطة أبي ذر وعمق سلمان مع كونهما زاهدين يؤمنان بأن الزهد ينبغي أن يكون قالب الحياة الإنسانية في جانبها العملي . وقد لاحظ الباحثون هذا الاختلاف من ناحية والتشابه من ناحية أخرى فصبّوا هذه الظاهرة في عبارة سائرة نصها : «لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله ـ ولقد آخى بينهما رسول الله» .

ونقطة أخرى ينبغي أن تذكر في هذا المجال هي : أن أبا ذر عُدَّ في نظر الباحثين المحدثين عالماً اقتصادياً يدعو إلى الاشتراكية الحديثة وله مذهب خاص فيها ؛ وذلك أمر فيه تعنت وتحميل لأبي ذر ما لا يطيق إلى حد أنه ، إذا علم أبو ذر ما في قلب الاقتصاديين لقتلهم» !

أما حذيفة بن اليمان ، النموذج الثالث للزهد الإسلامي القديم فقد كان عبداً سابقاً نسب إلى سيّده ، ثم لما منع الإسلام نسبة الأبناء إلى غير آبائهم أعيد إليه نسبه ؛ لكنه اشتهر باسم حذيفة بن اليمان أي المنسوب إلى بلاد اليمن . أما أبوه فقد كان حسل بن جَرْوك ، وكان يمانياً . ولما برز اسم حذيفة في المجتمع الإسلامي تفادى المصنفون ذكر اسم أبيه احتراماً له واكتفوا بذكر موطنه ونسبوه إليه على غرار ما فعلوه في شأن الحسن البصري ، الآتي ، من نسبته إلى نفسه فقالوا : الحسن بن أبي الحسن !

وكانت ميزة حذيفة في الزهد الأول أنه كان ينقب بصاحب سر رسول الله (ص) وأنه كان مطلعاً على أشخاص المنافقين وعلامات النفاق عن طريق النبي نفسه ؛ ومن هنا كان الصحابة يستخبرونه عن أنفسهم في هذا المجال . وكان حذيفة إلى ذلك خبيراً بالفتن عارفاً بأوقاتها ؛ وهذا هو مجال الامتياز الروحي عند هذا الرجل باعتبار أن صفاء نفسه قد قدح فيها شرارة روحية جعلته قادراً على الكشف عن المستقبل والنفوذ إلى داخل النفس الإنسانية .

وهكذا احتل حذيفة بن اليمان مركزاً ممتازاً بين من اعتبرهم الصوفية مؤسسين لمشربهم واتجهوا إليه في فكرة الكشف عنده باعتباره النموذج والسابقة لهذه الظاهرة الروحية عند أصحاب التصفية والرياضة النفسية .

ولا تكمل صورة الزهد الإسلامي الأول دون التطرق إلى ذكر علي ابن أبي طالب ـ كرم الله وجهه ـ الذي كان نموذجاً واضحاً للتفاعل الكامل بين الإسلام ، من حيث هو عقيدة روحية ، وبين الحياة الزهدية . والسبب في ذلك بسيط وعميق في وقت واحد هو نشأة الإمام في بيت النبي منذ طفولته حين ألمّ الفقر ، بأبي طالب ، فصعب عليه الإنفاق على كل أولاده ، فأبقى لنفسه عقيلاً الصغير ووكل بالباقين أقرباءه فكان علي بن أبي طالب من نصيب محمد قبل الدعوة ، وجعفر من نصيب العباس بن عبد المطلب . من هنا يتبين السبب في اعتبارنا علياً وزهده حجة على الاقتران بين الإسلام والروح الزهدية . ومصداقاً لذلك وصف علي بأنه أزهد الصحابة واختير نهاية لسلاسل الصوفية وطرقهم ومشايخهم ؛ فليس بين الطرق الصوفية قديمها

وحديثها ولا سلسلة خرقة [وهي اللباس الذي يلبسه الصوفي بعد تخرّجه على يد شيخ معترف به] إلا وتنتهي باسم علي بن أبي طالب إمّا عن طريق معروف الكرخي عن الرِّضى : الإمام الثامن من الأئمة الإثني عشر [ت٢٠٣هـ/٨١٨م] ، أو عن طريق الحسن البصري [ت١١٠هـ/ ٧٢٨م] .

ولقد سوّغ للصوفية هذا الاختيار ، فوق ما ذكرناه ، أنه قد نسب إلى الإمام علي (كرم الله وجهه) اطلاعه على تأويل القرآن (أي معانيه الدقيقة التي لا يعرفها إلا ذوو الامتياز الروحي والتعميق من مخالطي النبي (ص) من أهل بيته وأصحابه) ولهذا وصف علي بأنه صاحب التأويل وبأنه ينبوع العلم الإلهي لما روي عنه قوله : «أنا النقطة تحت الباء» اتصالاً بالخبر المشهور عند الصوفية وغيرهم من أنّ جميع العلوم الإلهية متضمنة في القرآن وأن جوهر القرآن يتركز بسورة الفاتحة وأن هذه تتركز في البسملة التي تتركز بدورها في أوّل حرف منها ويعتبر مفتاحاً لها وهذا الحرف يتركز في النقطة التي تحته .

والحق أن هذا الخبر ، الذي اعتبره الباحثون من قديم ذا دلالة حرفية ، يرمز في الواقع إلى انصباب العلم والمعرفة من موضوعه المادي كالذي يستغرق الكون كله ، ثم ينتقل إلى أذهان الناس وآثارهم ثم يتنازل في عمقه وجدواه حتى لا تبقى منه باقية إلاّ عند أفراد معدودين ، وهكذا حين يبرز منهم إنسان يَبُزُّهم جميعاً ويعتبر أبرزهم في ذلك المشرب ومصدراً للمعارف يستقي منه سائر الناس . وهذا التنازل من العلم الإلهي الواسع إلى علي بن أبي طالب يعود القهقرى إلى اندماج الإمام علي على المعاني الدقيقة القرآنية أو ما يسمى بالتأويل .

وبياناً لذلك روى الصوفية أنفسهم عن علي قوله : «ما من آية إلاّ ولها أربعة معان : ظاهر وباطن وحدّ ومطلّع . وفسروا ذلك بأن الظاهر هو التلاوة ، والباطن هو الفهم ، والحدّ هو الأحكام ـ والمطلّع مراد الله تعالى بالعبد .

وسوّغ للصوفية تتويج علي شيخاً لهم ما روي من تقسيمه المتعلمين والعلماء إلى ثلاثة مستويات أو أصناف : العالم الرباني والمتعلّم على سبيل نجاة والرعاع أتباع كل ناعق .

فالأول من يتلقى المعرفة ، في رأي الصوفية ، عن طريق التصفية والإلهام كالحدس الديكارتي في الفلسفة الحديثة ، والمتعلم على سبيل النجاة صاحب الثقافة المعتادة دون اجتهاد أو أصالة ، والرعاع هم المقلدون لغيرهم الذين لا يستعملون عقولهم .

وقد أخذ الصوفية هذا التقسيم عبر القرون وألبسوه ما شاءوا من قوالب تختلف في عصر عن غيره اختلاف الثقافات والتطورات في المعرفة . وزادت مكانة علي في التصوف لما جعل الصوفية يسبغون على مشايخهم النسب العلوي بعد أن دخل في هذا الميدان نسله وبرزوا فيه كالسيد أحمد الرفاعي وإبراهيم الدسوقي وأحمد البدوي والحاج بكتاش ومحمد نور بخش وإسماعيل الصفوي وعبد الوهاب الشعراني وأغلب شيوخ الطرق المتأخرين كمحمد علي السنوسي والمهدي السوداني وعبد القادر الجزائري وغيرهم .

ومن الطريف في هذا الأمر أن الجنيد البغدادي [ت٢٩٨هـ/ ٩١١م] قد صُنع له نسب علوي مع فارسيته الواضحة والشبلي مع تركيّته التي لا تقبل النقاش . هذا بالإضافة إلى الانتحالات الكثيرة لهذا النسب بين

الصوفية في القرن الثامن والتاسع على الخصوص وأيام المغول والمماليك .

ونختم القول على علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) في زهده بأنه قد صدرت عنه عبارة ذات دلالة عميقة على وجوب الزهد في المسلم ، وخصوصاً صاحب السلطان منهم ، وذلك قوله بنقل الغزالي في إحياء العلوم : «إنّ الله أخذ على أئمة الهدى أن يكونوا في مثل أدنى الناس ليقتدي به الغني ولا يُزري بالفقير فقره» .

ولا شك بعد أن علياً كان عنواناً للمثالية في الإسلام بعد وفاة النبي (ص) بما كان يصدر عنه من زهد ومن تشرب بمثل الإسلام العليا ولا يمكن أن يكون هذا الاهتمام بمعزل عن أي تقسيم يهدف إلى ترجيح نزعة المسلمين العملية على المثالية في حال من الأحوال وخصوصاً عند الأتقياء الحقيقيين منهم .

الزهد وخصائصه في الأمصار الإسلامية

كانت هذه الصورة التي عرضناها فيما مضى ما رسمه الإسلام للمسلمين من شكل ومنهاج للحياة الإنسانية على النسق الديني ، فكان الزهد في الجوانب المادية والنزوع إلى غنى الروح مطمح المتديّنين ؛ وبهذا كان الزهد صورة طبيعية لتصرّف المسلمين لا يحملهم عليها تكلّف ولا حالات نفسية ولا ما سوى هذين العاملين مما يخطر في الذهن . وهكذا كان المسلمون بخلفائهم ورعيتهم وأغنيائهم وفقرائهم ويعربهم وعجمهم أشباهاً في المظهر الزهدي والمخبر الروحي لا يغيّر من ذلك إلا ميل أحدهم إلى الغلو في الجانب المادي أو الجانب الروحي ، فعندئذ يشذ منهم عن الطابع العام ما يقتنصه الباحثون للتدليل مرة على نزعة الإسلام الروحية وأخرى على النزعة المادية بحسب هوى الباحث أو اقتناعه . وهكذا ظهرت صورة عبدالله بن عمرو بن العاص الذي كان من غلوه في الزهد أن تصرف تصرف الرهبان فردّه النبي (ص) عن ذلك . وفي مقابل عبدالله هذا كان معاوية بن أبي سفيان الذي نهج منهجاً مادياً صرفاً في حياته اليومية وطال نقاش عمر (رضي الله عنه) له في محاولة لرده إلى المنهج المعتاد في الإسلام .

فإذا عرفنا هذا تمهّد لنا السبيل لدراسة الزهد الإسلامي بعد انتشار الإسلام وتفرق المسلمين في الأمصار المختلفة وتعرضهم لظروف جديدة

غيّرها الزمن مرة وعملت يد الثقافة فيها أخرى ، وتدخّل فيها العامل الاجتماعي والأديان السابقة ، والتفاعل بين كل هذه مرة بعد مرة . ونلاحظ أن الزهد الإسلامي بعد انتشار هذا الدين في الشرق كوّن له صوراً متميزة في المراكز الإسلامية التالية :

١ ـ الكوفة ٢ ـ البصرة ٣ ـ الشام ٤ ـ خراسان ٥ ـ مصر .

ولهذا سندرس أشكال الزهد فيها وعوامل تطوره وطابعه الخاص في كل مركز من هذه المراكز .

الزهد في الكوفة

مصرت الكوفة سنة ١٦ هـ/ ٦٣٧م للهجرة بعد أن كانت معسكراً للجيش الإسلامي الفاتح ، وكانت المكان الذي اختير لنزول القبائل التي سكنتها قريباً من موضع الحيرة عاصمة المناذرة ملوك الدولة العربية التي سبقت الإسلام في جنوبي العراق ، وكانت محمية فارسية في مقابل دولة الغساسنة في الشام التي كانت محمية رومانية . وقد سكن الكوفة من العرب أغلبية يمانية وأقلّية حجازية يضاف إليهما فريق من الفرس انضموا إلى الجيش العربي بعد القادسية ونزلوا المدينة الجديدة وكانوا يسمون بالحمراء بمعنى البيض والأساورة بمعنى الفرسان .

ويلاحظ في هذا المزيج من سكان الكوفة تغلب العنصر اليماني الذي كان يفوق العرب الآخرين حضارة ونضجاً وأصالة لأن وطنه الأول كان متميزاً بهذه الميزات ومشهوراً بالحضارات القديمة التي تتمثل في الدول المعينية والسبئية والحميرية .

وكان العنصر اليماني مشهوراً بالعاطفة والحماسة الدينية نزّاعاً إلى الصدور عن المثل الروحية مؤمناً إيماناً راسخاً بالإسلام باعتباره جامعاً لهذه المثل الروحية . من هنا كان الزهد الذي يعكسه الإسلام أمراً مسلّماً به عند اليمانيين الذين كوّنوا أغلبية سكان الكوفة لأول تمصيرها .

وبما زاد هذا الاتجاه الروحي لهذا المركز الإسلامي ظروف صعبة طبعت هذا المجتمع بطابعها وحملت الحسَّاسين من سكانها على المبالغة في هذه النزعة وتطوير القوالب الزهدية الإسلامية المعتادة إلى أشكال أشدّ تناسب الظروف الجديدة وتعبر عن القلق النفسي والنزوع الروحي اللذين كانا يعتملان في قلوب الكوفيين .

لقد مرت بالكوفة أحداث جسام كان من نتائجها ظاهرة اجتماعية طبعت المجتمع الكوفي بطابعها وذلك هو ما يمكن أن يسمى بعذاب الضمير الجماعي وبالتالي الرعب الجماعي من عذاب الآخرة الذي صار تقليداً راسخاً في هذا المجتمع القلق .

لقد قتل علي بن أبي طالب في الكوفة وقد عصاه الكوفيون حتى أثاروا حفيظته عليهم . واعتدى الكوفيون على الحسن حتى أيأسوه من تحقيق الأهداف التي بويع من أجلها ، فحمله ذلك على التنازل لخصمه وخصم أبيه معاوية بن أبي سفيان . وأعقب ذلك دعوة الكوفيين الحماسية للحسين بن علي ثم خذلانه وقتله والتمثيل به بأيدي أنصاره الكوفيين الذين بايعوه بالرغبة والرهبة . ثم ظهر التوابون بقيادة سليمان ابن صُرَد الخُزاعي تكفيراً عن هذه الفعله الشنيعة ؛ فكانت حركتهم مصداقاً لعذاب الضمير الجماعي الذي استشعرته الكوفة بعد قتل الحسين على الخصوص . وكان من إخلاص التوابين هذا : أنهم رفضوا التحالف مع المختار بن أبي عبيد ، الذي كان يخطط لحركة تهدف إلى الانتقام للحسين وقتله ، رفضوا التحالف معه لأنهم خرجوا في حركة زهدية تكفيرية شعارها الآية القرآنية : ﴿**فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خيرٌ لكم عند بارئكم . فتاب عليكم إنه هو التّواب الرحيم**﴾ [البقرة ٢ :٥١] .

ومن هذه الآية استمد التوابون لقبهم من عبارة : «فاقتلوا أنفسكم» التي تقرأ كذلك على لفظ «فاقبلوا» أو «فاقيلوا» أيضاً . لكن هذه الجماعة اختار فكرة التضحية بالنفس تكفيراً عن الذنب دون القراءتين الأخريين .

ولم يقف الاضطراب الاجتماعي والسياسي في الكوفة عند هذا الحد وإنما ظهر المختار بعد التوّابين ليثأر للحسين فتحرّى قَتَلَتَه واحداً واحداً فقتلهم ، وحاول أن ينشىء ملكاً . غير أن ترك معاوية الثاني الأمر شُورى أدّى إلى نشوب الحرب الأهلية في العالم الإسلامي كله ، وكان من نتائج ذلك احتلال مصعب بن الزبير الكوفة وقتله المختار وآلافاً معه في يوم واحد . وتلا ذلك أن قُتِل مصعب وعاد الأمر إلى الأمويين فقامت موجة جديدة من النكبات والمذابح والمظالم التي قاستها الكوفة على يد الحجاج ومن جاء بعده من العمال . ولم يكْفِ الكوفة كل هذه الاضطرابات بل ما لبثتْ أن ناصرتْ زيد بن علي بنَ الحسين ثم تخلت عنه وتركته يُقتل ، وكذلك فعلت مع عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر بن أبي طالب الذي كاد أن يبلغ غايته بتأسيس الدولة التي طالما طمح إليها الكوفيون غير أنه فقد حياته في سجن أبي مسلم الخراساني .

وهكذا تكررت الأحداث وزادت الجراح في قلوب الكوفيين وزادت الأثقال على ضمائرهم فأدى الأمر بفريق منهم إلى ترك العمل السياسي في صورة صارخة تنشد النقيض التي كانت تصرّ عليه وهو الخلود إلى السكينة الفردية والجماعية المطلقة واعتزال كل ما يؤدي إلى حركة عسكرية جديدة ؛ ومن هنا زحفت عوامل الزهد على الكوفة ووجدتْ

فيه الرَّوْح مما كانت تعانيه وتتعذّب به .

لقد كانت مشكلة الكوفة تتمثل في التداعي الظاهر بين الغاية السامية وبين الخطة والعمل على تحقيقها ؛ فقد كان الكوفيون مثاليين جداً في أهدافهم عاجزين جداً عن تغذية هذه المثالية الشديدة بالجهد والعمل والإخلاص .

كانوا يخططون لأشرف الغايات وتقف بهم قوّتهم عند أول حجر تتعثر به أقدامهم ، فكان رد الفعل لهذا العجز الضمير المعذب والقلق النفسي والرعب من مغبة هذا الظرف والخوف من عذاب الآخرة .

ونتيجة لتفاعل كل هذه العوامل النفسية والاجتماعية والسياسية ظهر في الكوفة نزوع حاد ينحو نحو التشاغل الذهني ويميل إلى العزلة الشديدة تجنباً لما يؤدّي إليه اجتماع كلمتهم وضعف قواهم وسواعدهم . وهكذا ظهر هذا التشاغل في صورة جهد شديد في جمع الحديث وتأسيس المدارس الفقهية والأصولية واللغوية والنحوية . وكان الزهد نفسه نوعاً من التشاغل عن القلق النفسي ومَلْء للفراغ الذي يقترن به في المجتمع الكوفي بصور العذاب واعتلاء القلق النَفسي .

ويمكن أن نبوّب الزهد الكوفي على الصور التالية :

١ ـ كانت الكوفة أول مركز إسلامي يجتمع فيه الأتقياء على لبس الصوف بوصفه نسيجاً يعكس الزهد ويؤكد تطبيقه وكان من الكوفيين أوائل المسلمين الذين حملوا لقب صوفي ، ومن أولئك جابر بن حيان (ت١٥٠هـ/ ٧٦٧م وربما كان شخصية خيالية) . وكان من أولئك أيضاً أبو هاشم الكوفي عثمان بن شريك الذي تعلم منه سفيان الثوري شيخ

الزهاد الكوفيين «دقائق الرياء» ، بالمعنى الصوفي الذي يتعمق عيوب النفس الإنسانية ويصلحها فكان رائداً للحارث بن أسد المحاسبي في تحليله النفسي الذي ضمنه كتابه الأصيل «الرعاية لحقوق الله» .

وكذلك كان عبدك الصوفي [= عبيد بالفارسية] (ت٢١٠هـ/ ٨٢٥م) كوفياً سكن بغداد ودار حول اسمه هذا اللقب . وفي محاولة للوصول إلى ظروف انتشار لبس الصوف في الكوفة والتزام زهادها بلبسه ، يبدو أن الأصل في ذلك المعارضة الكوفية للدولة الأموية أيضاً . وذلك أنه روي عن هشام بن عبد الملك وسليمان بن عبد الملك أنهما استحبا لرعيّتهما في الأمصار الإسلامية أن يلبسوا الخَزّ [= قماش نصفه صوف ونصفه حرير] وبخاصة سليمان الذي ولي الخلافة قبل عمر بن عبد العزيز الذي حكم بين سنتي ٩٩ و١٠١هـ/ ٧١٧ ـ ٧٦٩م . وكان سليمان «يلبس الثياب الرقاق وثياب الوشي ؛ وفي أيامه عُمل الوشي باليمن والكوفة والإسكندرية ، ولبس الناس جميعاً الوشي جباباً وأردية وسراويل وعمائم وقلانس ، وكان لا يدخل عليه رجل من أهل بيته إلا بالوشي ، وكذلك عماله وأصحابه ومن في داره ، وكان لباسه في ركوبه وجلوسه وعلى المنبر ، وأمر أن لا يدخل عليه أحد من خدامه إلا في الوشي حتى الطباخ فإنه كان يدخل إليه في صُدرة وشي ، وعلى رأسه طويلة وشي ، وأمر أن يكفّن بالوشي المُثقلة» . وكان هذا أيضاً فعل هشام [حكم من سنة ١٠٥ ـ ١٢٥هـ/ ٧٢٧ ـ ٧٤٣م] . وكانت النتيجة أن «سلك الناس جميعاً في أيّامه مذهبه» .

وإذا عرفنا أن الإسلام حرّم الحرير على الرجال وأن النبي كان ينفر

منه ولم يسمح لأي صحابي أن يلبسه إلاّ لعبد الرحمن بن عوف ، الذي كان مصاباً بمرض جلدي ، أدركنا لماذا اقتنصت الكوفة هذه الفرصة لتعبّر عن معارضتها لهذه السياسة في الإرفاه الذي لا يتسق مع روح الإسلام الزهدية .

من هنا اندفع الكوفيون إلى الصوف يلبسونه ويسرفون في استعماله إرضاءً لروح المعارضة فيهم من ناحية وإشباعاً لقلقهم النفسي ونزعتهم الزهدية من ناحية أخرى . وهكذا دخل الصوف عالم التصوف وصار عَلَماً عليه بهذه الصورة . ونعرف ، بعد هذا ، أن هذا اللباس يزيد في الدلالة على مجرد المظهر الخشن إلى الرمزيّة التي تنبعث من اتصاله بالحيوان الهالك وبالتالي بنذر الإنسان لوجوده المادي لله واستهلاكه في طاعته تطلعاً إلى السعادة الروحية في عالم الملكوت .

٢ ـ برز في الزهد الكوفي مظهر لم نجده عند زهاد المسلمين الذين صدروا عن روح هذا الدين الزهدية من ذلك أن بعض زهاد الكوفة اعتزلوا الناس وانزووا في بيوتهم لا يخالطون أحداً ، وكان قائلهم يقول ، إذا ليم على ذلك : «ما رأيتُ أن أحداً يستوحش مع الله» .

وبالغ بعض زهاد الكوفة في العزلة حتى اندفع فريق منهم إلى التعبّد في المقابر هرباً من عالم الأحياء الذي لم يؤدِّ إلا إلى زيادة في القلق النفسي والخوف من عذاب الاخرة .

٣ ـ وكان النشاط العقلي في الكوفة ، وبخاصة ما يتصل بالحديث وجمعه ، والفقه والخوض فيه ، عند أبرز من عرف بهذين النشاطين مع الزهد ـ وهو سفيان الثوري ـ يقترن بملء الفراغ الفظيع وقطع الطريق على إحساس الزاهد بوجوده الحافل بالعذاب وبغاياته الشخصية

المستحيلة . وكان قائل هؤلاء يقول : «إني لأذكر الشيء من أمر الدنيا ألهي به نفسي عن ذكر الآخرة : أخاف على عقلي» .

وكان سفيان الثوري نفسه يقول : «ليس طلب الحديث من عدّة الموت لكنه عدّةٌ يتشاغل بها الرجل» ومن هنا سمعنا رجلاً زاهداً كوفياً يعبّر عن هذا القلق النفسي بقوله : «لولا أن تكون بدعة لسحت أو - همت - في الجبال» مشيراً إلى التشبه بالرهبان النصارى .

وإذا كان الأمر كذلك بات معروفاً معنى قول بشر الحافي الصوفي (ت٢٢٧هـ/ ٨٤٢م) : «إنّ طلب العلم إنما يدلّ على الهرب من الدنيا لا على حبّها» .

٤ - ويكمل صورة الزهد الكوفي ظاهرةُ تعذيب النفس التي برزت في هذا المركز الإسلامي ؛ ومن هنا سمعنا من زهادها من يقول في التعبير عن شعوره بالإثم : «قتلت قتيلاً هي نفسي» . وكان من متممات ذلك أن الزهاد في الكوفة كانوا يخشون من النوم لئلا تزعجهم الكوابيس المرعبة التي كانت تملأ يقظتهم ، ولهذا قال واحد منهم : «اللهم اعفني من النوم باليسير» . وكان سفيان الثوري ، في بيان منهجه في العبادة يقول : «لها [= لنفسي] عندي أول الليل نومة : تنام ما شاءت لا أمنعها ، فإذا استيقظت فلا أُقيلها» .

وتجسّم هذا الرعب في ظاهرة غريبة بدأت أولاً في الكوفة ثم صارت تقليداً اجتماعياً للعالم الإسلامي . ذلك أن زهاد الكوفة كانوا يتطلعون بأذهانهم إلى الآخرة ليعلموا من خبرها ما يُطامن من روعهم ويخفّف من خوفهم ومن هنا كانوا يتطلعون إلى رؤية الصالحين من أمواتهم في

منامات يسألونهم فيها عن مصائرهم . فوردت في أخبارهم جمل تعبّر عن هذا المعنى أصدق تعبير .

فقد رأى رجل مُرّة بن شراحيل الهمداني ـ من زهاد الطبقة الأولى في الكوفة ـ في المنام ، بعد موته ، فسأله : «ما منزلتك في الآخرة؟ قال : خيرُ منزلة : دارٌ لا ينتقل عنها أهلها ولا يموتون» . ورؤي زاهد آخر في المنام فكان جوابه عن هذا السؤال : «وإني وجدتُ الأمر أيسر مما تحسبون» .

٥ ـ وظاهرة مميزة أخرى من زهد الكوفة تتمثل في استحباب الزهاد هناك طول العذاب أثناء النزع ، وقد كان من تقاليد الزهد الكوفي أنهم : «كانوا يستحبون للمريض أن يجهد عند الموت» . ولهذا لم يكن غريباً على سفيان الثوري أن يقول في نوع من الفخر والرضا :

«ما من موطن من المواطن أشدّ عليّ من سكرة الموت : أخاف أن يشدّد عليّ فأسأل التخفيف فلا أجاب فأفتتن» . ومعنى هذه العبارة أن سفيان الثوري كان يعتبر تخفيف الله عذاب الإنسان عند سكرات الموت نوعاً من عدم الرضا ومن سوء المنزلة عنده تعالى . وإذا قارنا هذا الكلام الصادر عن نفس محبة للعذاب بعبارة لمعتزلي يقول فيها : «اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصّر في نصرة توحيدك ، اللهم ولم أعتقد مذهباً إلاّ سنده التوحيد . إن كنت تعلم ذلك مني فاغفر ذنوبي وسهل علي سكرة الموت . قالوا : فمات من ساعته» . فإذا قارنا بين العبارتين والنفسيتين ظهر لنا بوضوح عوامل البيئة التي أثّرت في صور الزهد الكوفي وشكلته بهذه الأشكال القاتمة المتشائمة . من هذا كله نخرج بالخلاصة التالية :

إن زهد الكوفة ـ وإن كان متصلاً في منابعه بالنزعة الإسلامية الزهدية ـ تأثر بالأحداث التي جرت في هذا الجزء من العالم الإسلامي ، فانعكست منها أشكال جديدة لم يألفها المسلمون الأولون وتتمثل في لبس الصوف واستحباب العذاب عند الموت والانقطاع في المقابر والرعب الشديد من عذاب الآخرة .

الزهد في البصرة

مقدمة :

كانت البصرة توأم الكوفة في التمصير وفي النازلة (السكّان) ، وحتى في العناصر الفارسية التي شاركت العرب في الإقامة فيها ؛ غير أنّ نسبة هؤلاء في البصرة كانت أكثر منها في الكوفة . وكما ورثت الكوفة الحيرة ورثت البصرة ميناء الأيلة القديم . وكانت البصرة على هذا الأساس ميناء تجتمع فيه الأجناس المختلفة وتختلط فيها الثقافات المتباينة ويظهر فيها الجديد من الأفكار والثقافات والميول قبل المراكز الداخلية من العراق . ومن هنا كانت البصرة تسمى أرض الهند تحديداً لاتصالها ، على الأشكال المختلفة ، بهذا البلد . فإذا لاحظنا هذا كله أدركنا لماذا ظهرت الزندقة في البصرة وكذلك الفلسفة البحتة متمثلة في الكندي البصري وحركة إخوان الصفا وأكثر من هذا هو أنّ المعتزلة الأولين وحتى الخوارج كانوا من هذا المكان .

وقد كثرت المقارنات بين الكوفة والبصرة فأجمعت على أن الأولى أصيلة تصدر عن نفسها ويقل تأثير التيارات المختلفة فيها ، وأنّ الثانية تقبل التأثر وتصدر عنه ولا قبل لها بمقاومته .

يضاف إلى هذا أن كثرة الأعاجم من سكان البصرة طبعت هذا

المصر الإسلامي بطبع مزجي يتبين فيه الفرق بينه وبين الأمصار الأخرى في وضوح وجلاء .

وكذلك كانت البصرة أقل قلقاً من الكوفة وأضعف مشاركة في الأحداث السياسية وأكثر استقراراً وأقرب إلى التحضر والتأثر بالتقاليد المدنية ؛ ومن هنا قال أبو عمرو بن العلاء : «لنا دهاء الفرس وأحلامهم» .

وذكر أن بعض المفسرين كانوا يلقون دروسهم باللغتين العربية والفارسية لحاجتهم إلى إفهام سامعيهم المختلفين الناطقين بهاتين اللغتين . زد على هذا أن البصرة كانت تتمتع برخاء اقتصادي تسبب عن استقرارها السياسي ؛ وقد وصف رجل من أهل المدينة ، لمّا نزل هذا المصر ، بقوله : «البصرة خير البلاد للجائع والغريب والمفلس» .

وكان البصريون يفخرون بأنهم «أكثر أموالاً وأولاداً وأطوع للسلطان» . وإذ كانت ظروف البصرة على هذه الصورة ينبغي أن نبحث عن مظاهر الزهد التي ظهرت فيها والعوامل التي أدت إليها فنقول :

١ ـ كان في البصرة ، كغيرها من مراكز الإسلام ، زهد إسلامي ينبع من طبيعة هذا الدين الذي تنعكس منه المثل الزهدية كما مر بنا . غير أن فريقاً من سكان البصرة قد زادوا على الحد المعتاد من هذا الزهد لممارستهم لمجاهدات وتطبيقهم لتقاليد لم يألفها المجتمع الإسلامي ، ومن ذلك ظهور طائفة من الزهاد كانوا يمتنعون عن الدخول في الحمام وعن تقصير شعورهم وهما تقليدان يتنافيان تماماً مع طابع الإسلام في الحرص على النظافة التي صارت من الإيمان بنص الحديث . وأما

التقصير بمعنى الحلاقة ، فهو من أهم المظاهر التي تعلن خروج المسلم من حال الإهمال في غمرة الحج والإحرام إلى الحياة المدنية المعتادة ، وهذان التقليدان ، كما يبدو ، كانا معروفين عند الفرس من قبل ، ولا بد أنهم هم الذين مارسوه ، دون العرب ، بوصفه من تقاليد النسك القديم عندهم وبخاصة أن وقعة القادسية شهدت محضر كثير من النسّاك في الجيش الفارسي ، إذ قيل إن أبا محجن الثقفي ، الفارس ، المشهور ، بطش بهم . وبهذا يعتبر هذا المظهر أول صورة يتميز بها زهد البصرة فوق التقاليد الزهدية الإسلامية المعروفة .

وأدى الرخاء الاقتصادي في البصرة إلى ميل الناس إلى التوفيق بين هذه الأمور الاقتصادية وبين حياتهم الاجتماعية ، ومن هنا ظهر في البصرة نفر من الشباب الداعر : على صورة عصابات وجماعات تنتهك الحرمات وتبحث عن المتعة على أية صورة كانت ؛ وقد أطلق على هذه الجماعات اسم (السفهاء) وجاء ذكرهم في خطبة زياد البتراء ثلاث مرات . وقيل : إن حرب الجمل لم يثرها ولم يبدأ التلاحم بين جيشي المسلمين إلا تعجُّل سفهاء البصرة ونزقهم . وقد أدى انتشار هذا التفسخ الخلقي والتحلّل من المثل العليا إلى رد فعل تمثّل في زهد فريق من قُطّان البصرة زهداً يتناسب مع نقيض هذا الشكل من التحلل الخلقي .

وسمعنا عامر بن عبدالله بن عبد قيس يعبّر عن معارضته لهذه الروح المتحللة بدعوته لله أن ينزع شهوة النساء من قلبه ، وعبر عامر هذا عن روح الزهاد البصريين القلقة ، نتيجة هذا الاضطراب في القيم الخلقية عندهم ، وصوّره تصويراً بديعاً بقوله : «اللهم ، في الدنيا الهموم والأحزان وفي الآخرة العذاب والحساب ، فأين الرُّوح والفرح؟» .

وكان الحل الذي ارتضاه زهاد البصرة أن يثقوا بقدرة الله ويتوكلوا عليه تعالى ، ومن هنا كان الزاهد كثيراً ما يردد آيات بعينها في هذا المعنى ومنها : ﴿**ما يفتحُ الله للناس منْ رحمة فلا مُمْسكَ لها ، وما يُمْسكُ فلا مرسلَ من بعده**﴾ [٣٥ فاطر ٢] . والآية : ﴿**أن يمسَّك الله بضر فلا كاشف له إلا هو**﴾ [١٠ يونس ٢٧] . وكانت النتيجة أن ظهر الحب الإلهي في البصرة دون الكوفة وذلك لأن الأولى لم تكن مثقلة بذنوب كبيرة تحجبها من التوكّل على الله والثقة فيه وإسقاط الكلفة بين العبد وبين ربه .

لقد كانت الكوفة لا تجرؤ على مواجهة ربّها ، بينما كان الاستغفار والتوبة كافيين لأي بصري للتوجه نحو العالم الروحي وهكذا كثر المحبون في البصرة ، وكان عامر بن عبد قيس أول زاهد استطاع أن يتخلص من أحزانه وهمومه الشخصية في الاتجاه إلى الله بالحب وكان قائلهم يقول : «أحببتُ الله حباً سهّل عليّ كل مصيبة ورضّاني بكل قضية ؛ فما أبالي ـ مع حبي إيّاه ـ ما أصبحت عليه» .

وظهر المحبون في البصرة واحداً بعد الآخر وكان منهم خُلَيْد العصري من بطن من قبيلة عبد قيس ، وكان هذا يقول : «يا اخوتاه ، هل فيكم من أحد لا يحب أن يلقى حبيبه؟ ! ألا فأحبُّوا ربكم ، وسيروا إليه سيراً كريماً» .

وكان منهم كَهْمَس القيسي الذي كان يقول في جوف الليل : «أتُراكَ معذّبي ـ وأنت قُرّة عيني ـ يا حبيب قلباه؟ !» . ثم ظهر ، بَعْدُ ، عتبة الغلام الذي اندفع في الحب الإلهي ، فكان يقول : «إن تعذّبني فإني لك محب وإن ترحمْني فإني لك محب» .

ثم رأينا حبيباً العجمي يعبر عن عواطفه تجاه الله بقوله : «وعزّتك إنك لتعلمُ أنّي أحبك» .

وبسبب كل هذا ليس من العجيب أن تظهر في البصرة رابعة العدوية التي كان جنسها حاملاً للمصنفين والباحثين على إبراز حبها الإلهي من بين زملائها ، ولم تكن وحيدة في هذا التوجه الروحي كما رأينا . وينبغي في هذا المجال أن لا نهملها فنذكر لها نصوصاً في الحب الإلهي كقولها : «ما عبدته خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته فأكون كالأجير السوء : عبدته حباً له وشوقاً إليه» ، وهي عبارة تتفق مع روح الزهد في البصرة وإن كان المصنفون نسبوها مرة إلى علي بن أبي طالب ، وأخرى إلى حفيده علي زين العابدين ، وإن كانت في حقيقتها تعود القهقهرى الى انتيجونس السوخي ، أحد رؤساء الصادوقيين اليهود الذين ظهروا في القرن الثاني قبل الميلاد .

ونختم القول على الحب الإلهي في البصرة بالأبيات السائرة التي تنسب إلى رابعة وهي :

أحبّك حُبَّيْن : حُبَّ الهوى ... وحباً لأنك أهلٌ لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى ... فَذِكْرٌ شغلتُ به عن سِواكا
وأما الذي أنت أهلٌ له ... فكَشْفُكَ لي الحجبَ حتى أراكا
فما الحمدُ في ذا ولا ذاك لي ... ولكنْ لك الحمدُ في ذا وذاكا

وبهذا يتبيّن أن الحب الإلهي طابع زهدي خاص بالبصرة تسرّب منها إلى التصوف بعد رسوخ أركانه في أواخر القرن الثالث الهجري وكان هذا اللون الزهدي نابعاً من ظروف البصرة بالذات ولم يكن للمسلمين به عَهْدٌ في بداية الدعوة على نحو واضح .

وينبغي أن لا تفوتنا هنا فرصة الإشارة إلى أن الحُب والخوف كانا متلازمين في البصرة ، وأن الحب الذي ظهر فيها ـ وإن كان نتيجة لتطوير الخوف والخلاص من ثقله ـ إلا أن المحبين على العموم كانوا من أشد الناسْ انكباباً على العبادة وأكثر الناس حساسية في مجالي الرضى والغضب الإلهيين .

٣ ـ وكان من الطبيعي في مثل بيئة البصرة التي سادها التفسّخ الأخلاقي أن يظهر مذكِّرون ووعاظ ينبّهون الناس إلى ما هم فيه من بُعْد عن المثل العليا الإسلامية ومن تعرض لسخط الله . ومن هنا وجدنا جانباً من المجتمع الزاهد في البصرة مستغرقاً بوعّاظ عرفوا بشدة التأثير وقوة التذكير ؛ ومن هنا وَصَفَ سفيانُ الثوري صالحاً المُري الواعظ البصري (ت١٧٢هـ/ ٧٨٨م) بقوله : «ليس هذا بقاصّ ، هذا نذير قوم» .

وإطلاق لفظ القاص والقصّاص على واحد من الوعاظ أو مجموعهم ، يبيّن الأسلوب الذي اتبعه الوعاظ البصريون في تذكير الناس ووعظهم ، ومن هنا وصف هذا الواعظ بأنه «كان إذا أخذ في قصصه كأنه رجلٌ مذعور يذعرك أمره من خوفه وكثرة بكائه كأنه ثكلى» . وهكذا ذكر في عبد الواحد بن زيد ، أشهر الوعاظ في البصرة (ت١٧٧م/ ٧٩٣م) ، أنه قيل فيه : «لو قسم بَثُّ [= حزن] عبد الواحد ابن زيد على أهل البصرة لَوَسعَهم» . وقيل في حسن قيامه لمهمته هذه أنه قد تسبّب في موت غير واحد من حضار مجلسه خوفاً ورعباً من الصور التي كان يعرضها على الناس .

ومن عبارات عبد الواحد بن زيد في هذا المجال :

« . . . يا إخوتاه ، ألا تبكون خوفاً من النار؟ ألا إنّه من بكى خوفاً من النار أعاذه الله منها .

يا إخوتاه ، ألا تبكون خوفاً من شدة العطش يوم القيامة؟

يا إخوتاه ، ألا تبكون؟ فابكوا على الماء البارد أيام الدنيا لعله يسقيكموه في حظائر العرش مع خير الندماء والأصحاب من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين ، وحَسُنَ أولئك . . رفيقاً» .

يضاف إلى هذا أن رسالة الوعظ في البصرة قد أحوجتْ القصاص إلى مَعين من الأخبار والحكايات تعينهم على تحقيق غرضهم ، ومن هنا التفت بعض هؤلاء إلى أهل الكتاب فاستعانوا بمواعظ مأثورة عن المسيح على الخصوص وقصص مستمدة من التوراة . وكان مالك ابن دينار الواعظ البصري المشهور أوضح من استعان بهذا التراث .

وفي هذا المجال كان يبدأ قصصه بقوله : «قرأتُ في بعض الكتب» أو ما إلى ذلك من العبارات . ومما أثر عن مالك بن دينار قوله : «قرأت في بعض الكتب : يجاء براعي السوء يوم القيامة فيقال له : يا راعي السوء . شربت اللبن ، وأكلت اللحم ولم تأو الضالّ ولم تجبر الكسير ، لم ترعها حق رعايتها . . اليوم أنتقم منك» .

ومنها قوله للناس : «اتّقوا السحّارة [=الدنيا] ؛ فإنها تسحر قلوب العلماء» .

٤ ـ وفي ختام البحث في جوهر زهد البصرة ينبغي أن نذكّر بأن الزهد الإسلامي كان متحققاً فيها أيضاً في سير كثير من زهادها ومن أشهرهم الحسن بن يسار البصري (ت١١٠هـ/ ٧٢٨م) .

لقد كان هذا الزاهد الفارسي الذي ولد في المدينة (سنة ٢٢هـ/ ٦٤٢م) ، من أبرز ممثلي الزهد الطبيعي الإسلامي . ومع أنه ولد بعد وفاة النبي (ص) إلا أنه نشأ في بيته (ص) إذ كانت أمُّه خيرة مولاةً لأمّ سلمة إحدى أمّهات المؤمنين .

ومن أهم ما سوّغ زهد الحسن البصري الطبيعي أنه ولد في المدينة فلم يتيسر له أن يشوب زهده الإسلامي شائبةٌ فارسية أو نوازع غير إسلامية وإن كان قيل فيه أيضاً : إنه ولد على الرق . وقد كان من مقام الحسن البصري في البيئات الإسلامية أنه قيل فيه بأنه «قد تغذّتْ الصوفية طوال الأجيال بآثار زهده وتقواه» وذلك في رأي جولدزيهر في كتابه : العقيدة والشريعة في الإسلام . ولهذا نقلت عنه الأقوال المأثورة والحكم واعتبره المعتزلة شيخهم الأول وذكر الصوفية فيه أن كلامه : «يشبه كلام رسول الله» ، في صدوره عن روح الإسلام وجوهره واتصاله بينابيع هذا المشرب الرئيسة . وقد كان ارتفاع منزلة الحسن البصري في الميادين الثقافية الإسلامية سبباً في محاولة التعفية على آثار فارسيّة هذا الزاهد ، وحتى في محاولة حذف اسم أبيه من نسبه ، فقيل في تسميته : «الحسن بن أبي الحسن البصري» .

وقد وصف الحسن بأنه كان أحد الشجعان الموصوفين ، ولقّب بسيّد الفتيان وقيل في بيان علمه الوافر أنه كان من بَرَكة شربه جرعة ماء من جرّة كانت للنبي في بيت أم سلمة .

والحق أن كل هذه الأوصاف والميزات تذكّر بعلي بن أبي طالب الذي كان أسبق من الحسن في تمتّعه بهذه الميزات . فهو الذي قيل فيه : «لا فتى إلا علي» . وهو ربيب النبي (ﷺ) ، وهو صاحب التأويل بمعنى

الاطلاع على بواطن القرآن ، وهو صاحب نهج البلاغة الذي عُدّ الذروة في الفصاحة والبلاغة ، وهو رأس كل العلوم الإسلامية . فكأنّ البصريين والصوفية أرادوا أن تكون لهم نسخة من شخصية علي فوجدوها في الحسن البصري وغذّوها بما جعلها قريبة الشبه من تلك . يضاف إلى هذا أن السلاسل الصوفية التي تنتهي في عامّتها بعلي ابن أبي طالب لم تجد بُدّاً من جعل الحسن البصري الواسطة بينه وبين الصوفية في حالة سياقة سلسلة لبس الخرقة الصوفية عن طريق غير طريق الأئمة من أبناء الإمام . أما إذا تضمنت السلسلة أسماء الأئمةَ فإن اسم الحسن البصري يسقط منها .

وبعد ، فقد وصف الحسن البصري بالحساسية الشديدة من الظروف التي كانت البصرة تمرّ بها فوصف بالخوف الشديد حتى قيل فيه : إنه «إذا أقبل فكأنّما أقبل من دفن حميمه وإذا جلس فكأنّه أسيرٌ قد أمر بضرب عنقه ، وكان إذا ذكرت النار عنده فكأنها لم تخلق إلاّ له» . وقد عبر الحسن البصري عن حزنه بقوله : «طول الحزن في الدنيا تلقيح العمل الصالح» . وقال : «لا يؤمن عبدٌ بهذا القرآن إلا حَزَنَ وذَبُلَ وإلا ذاب وإلا تَعِب» ،

الزهد في الشام

الزهد الشامي القديم :

كانت حياة قدماء المسيحيين تقترن اقتراناً واضحاً بالزهد ، وكان الاضطهاد الذي يقاسونه من الرومان والفرس عاملاً يزيدهم توجهاً إلى الزهد تطلعاً إلى سعادتهم الروحية التي يستمدونها من شعورهم بالقرب من السيد المسيح في معاناته وسيرته . وفي ظروف مثل هذه كان من الضروري أن تتمثل الأسوة في رهبان النصارى الذين يمثلون الزعامة الدينية والقدوة الروحية معاً . ومع أن بداية تنظيم الحياة الروحية والمجاهدة الجسدية والإقامة في الأديرة كانت من حظ رهبان مصر في شخص رائدهم القديس أنتوني أو المار أنطونيوس (٢٥١ ـ ٣٥٦م) ، كانت مساهمة الرهبان السوريين في عالم التصوّف المسيحي تتمثل في اختراع أشكال جديدة من الممارسات الزهدية تنصب على الانقطاع عن الناس ليحيوا على قمة الأعمدة التي كانت تعتمد عليها المباني الرومانية العظيمة أو أعمدة يبنونها بأنفسهم ، وقد أطلق على هؤلاء الرهبان اسم الرهبان العموديين أو الأسطوانيين بالتعبير العربي القديم .

ويحدثنا التاريخ أن أول هؤلاء الرهبان كان سيمون العمودي الملقب بالأكبر (٣٩٠ ـ ٤٥٩م) الذي كان أبوه راعياً وسام جسده منذ صغره أشد المجاهدات البدنية خصوصاً ما يتصل بالانقطاع عن الطعام ، ثم

تنقل في الصوامع والديارات في شمالي سورية طوال خمسة وعشرين عاماً ويدأ ملازمة قمة عموده في عام ٤٢٣م وذلك في مدينة ثلانيسوس التي عرفت في الفترة الإسلامية بدير سمعان . وكان العمود في البداية قصيراً ثم زاد ارتفاعه مع السنين إلى أن بلغ ستين قدماً . وفي القمة قامت ساحة صغيرة ذات سياج مساحتها نحو عشرين قدماً مربعاً حيث قضى القديس سيمون الأكبر بقية سنيّ حياته البالغة ستة وثلاثين عاماً يدعو ويعظ ويرشد زائريه الذين كانوا يقصدونه من القرى المجاورة ومن الأقطار البعيدة ، حتى من بريطانيا وإسبانيا ، طلباً للنصيحة والدعاء والإرشاد الديني وسائر ما كان يقوم به القسيس من واجبات دينية .

وإثر نجاح سيمون الأكبر في كسب ثقة المتدينين المسيحيين وقدرته على تنصير كثير من الناس بما فيهم البدو من العرب المقيمين في تلك المواضع ، سرت في بيئات الأديرة الرغبة في الاقتداء بسيرته ومن هنا وجدنا القديس دانيال العمودي على عمودين (أو أسطوانتين) ملتصقتين يرتفع فوقهما سياج دائري لتوفير المأوى المطلوب ، وهناك كان يمارس عمل القسيس التقليدي ويحتفل بالقربان المقدس ولم ينزل من عموده إلا مرة واحدة خلال ثلاثة وثلاثين عاماً ليعظ أمبراطوراً ضالاً أحوجت حالته إلى نزوله إليه . وذكر أن القديس دانيال كان موضع مشورة الامبراطورين ليو الأول وزينو وبطارقة القسطنطينية وجماعات من الناس كانوا يقصدونه مع مرضاهم ليشفيهم بزيته المقدس ويدعو لهم .

ولم يقتصر أمر ملازمة الأسطوان على الراهبين السابقين وإنّما

وجدنا ذكراً للقديس سيمون الأصغر (ت٥٩٢م) الذي ذكر أنه كان راهباً عمودياً مارس هذا النوع من الرهبنة قرب أنطاكية ورسم راهباً على عمود . وذكر أن ساحة قمة عموده كانت تتسع للاحتفال بالأسرار المقدسة وأنّ الناس كانوا «يصعدون إليها على سلالم لتلقّي البركات من يده» . وذكر أن القديس سيمون الأصغر «كان ذا أثر في معاصريه ، وأنّهم كانوا يكنون له احتراماً عظيماً لما كان يشتمل عليه من معرفة وحكمة» .

ومن الطريف ذكره أن التعليل الذي قدّم لسكن الأسطوان كان يتمثل في أن رائد هذا الطراز من الرهبنة إنما فعل ذلك لأن «اليأس من اعتزال العالم أفقياً حمله على محاولة اعتزاله عمودياً» والحق أن العمود كان بمثابة طلل بال متخلّف من بناء قديم فهو بالخرائب أشبه ؛ فوق أن بعده عن الأرض يتيح للمقيم عليه الابتعاد عن الناس بقياس المسافة !

وينبغي أن يلاحظ أن وفاة سيمون العمودي الأصغر في سنة ٥٩٢م كانت قريبة العهد ببواكير الإسلام وأنها وقعت قبل الهجرة بنحو ثلاثين سنة فقط أو قبل بدء الإسلام في مكة بنحو ثمانية عشر عاماً . وهذا يعني أن هذا القديس ربما كان موضع سماع من قبل رسول الله ﷺ وغيره من تجار العرب ومصلحيهم أثناء رحلاتهم التجارية أو الثقافية إلى بلاد الشام ، بل ربما بلغت شهرته الحجاز واليمن .

على أن ملازمة الأسطوان لم تنته بنهاية القرن السادس الميلادي وإنّما وجدنا راهباً أسطوانياً سورياً آخر يمارس هذا التقليد في العراق في أواخر القرن الثامن الميلادي «جالساً على عمود من الجص في قرية

تدعى بيت قرادغ وأمضى سنين عديدة جالساً فوق ذلك البرج» الذي يبدو أنه كان على شكل سكن عال على تلك الأسطوانة بحيث وصف في مناسبة أنه «أخرج رأسه من الكوة وخاطب بني قريته» .

هذه سطور قدمنا بها للزهد الإسلامي في بلاد الشام لتكون تمهيداً وبياناً لسابقة كانت معروفة قبل الفتح الإسلامي وتأثير الظروف التي مرت بهذا المصر الإسلامي في مجتمعه بحيث أدّت إلى ظهور أشكال خاصة به من الزهد المحلي .

وكما تميّز الزهد في الكوفة والبصرة بحكم الظروف الخاصة بكل من هذين المصرين ، انصب الزهد في الشام في قوالب معينة صاغتها الظروف التي مرّ بها هذا المركز الإسلامي . وأول ما ينبغي أن يلاحظ في هذا المجال أن الشام ـ ودمشق على الخصوص ـ كانتا في دولة متحضرة تألف النظام المدني وتطبق القوانين الرومانية ويعيش سكانها كعيش الرومانيين .

وحتى العرب الغساسنة ، الذين حلوا في هذا الإقليم الإسلامي ، كانوا متلبسين بالأنظمة الرومانية منفذين لقوانينهم مؤتمرين بأوامر دولتهم . ولمّا دخل الإسلام هذه البلاد عن طريق الفتح واستقر الفاتحون فيها ثم هاجر الكثير إليها لم تستطع النازلة الجديدة أن تغيّر من الأمر شيئاً ؛ وإنّما استطاعت الحضارة الرومانية أن تذيبها في بوتقتها وتظهر سكان الشام نصارى ومسلمين ، عرباً قدماء ومحدثين ، بالمظهر الحضاري الذي التزمه معاوية وألزمه رعيته في الشام ، وقد سجل المسعودي منهجه اليومي فرسم صورة ملك دنيوي لا وجه شبه بينه وبين عمر الذي ولاه ، ولا علي الذي حاربه ، فذكر هذا المؤرخ أكله

الأطايب ولبسه النواعم وجلوسه على الكرسي واحتجابه عن رعيته إلا بإذنه ، وتنظيم وقته بالمواعيد ، وصلاته في محراب خاص وغير هذه المظاهر الحضارية التي لم تعهد في الخلافة الإسلامية حتى بعد قرن من الزمان .

أما مساعدة الحكومة على رسوخ هذا النظام في الشام فكانت تتمثل في التشجيع والحرص من ناحية ، وفي إبعاد الشاميين عن الاتصال بالعراقيين من ناحية أخرى . حتى في الفتوحات الإسلامية تجاه الشرق لم يكن معاوية ينتدب إليها من جنود الشام إلا من مَسّتْ الضرورة إليه حرصاً على إبعاد هذه الرعية المطيعة المستقرة على أن تفقد استقرارها بالاتصال بالمعارضة والتعلم منها . وفوق ذلك كان الخلفاء «لا يكادون يرون في الشام رجلاً لَسناً مِنطيقاً حتى يبعدوه عنها» . وكانوا كثيراً ما يشجعون الرواة على نشر أحاديث تخدم الدولة بين الناس ويبذلون في هذا السبيل الأموال الطائلة . وقطعاً للاتصال بين الشوام وبين المجتمع العراقي وآرائه وأفكاره وزعاماته وثقافاته سنّ معاوية سبَّ عليّ على المنابر ، ودام ذلك نصف قرن بين هذا الشعب المستقر المطيع للقوانين .

وينبغي أن نذكر هنا أن المنافسات التي سجلها التاريخ بين القبائل العربية في الشام ، كالذي رأيناه من النزاع بين القيسية واليمانية ، إنما كانت من التنافس الحزبي السياسي في التقرب من الخلفاء والسيطرة على مقاليد الأمور في العالم الإسلامي أيام حكم الأمويين . وهكذا كان الاستقرار السياسي والنفسي طابع الشام ، على عكس الكوفيين الذين كانت المعارضة والعصيان طبيعة ثانية لهم . وذكر ولهاوزن في صفة أهل الشام أنهم : «ما كانوا ليعصوا حكّامهم حتى ولو كانوا من

أهل أمية» ! تنبيهاً إلى قوة النظام الحضري الذي ثبت للنازلة العربية في هذه البلاد وطوّعهم له . يضاف إلى هذا أن الحكومة حرصت على أن يزيد هذا الاستقرار وتثبت هذه الحضارة وتظهر السلطة هناك ، وكأنها وارثة للحكم الروماني ، وكان معاوية ، الذي حكم الشام ثلاثاً وأربعين عاماً والياً وخليفة ، أول من رسّخ هذا النظام وبذل أقصى الوسع في هذا السبيل . ولما لاحظ عمر (رض) ترفّهه وبضاضته وتفننه في مطعمه وملبسه وراحته ، ونبهه إلى التعارض الظاهر بين هذا المظهر والمعهود عند المسلمين والإسلام ، كان معاوية يرد عليه بقوله : «نحن في أرض الريف والحمامات» وكان هدفه أن يظهر بمظهر جيرانه الرومان من ناحية الشمال ليستطيع التغلب عليهم بسلاحهم ، ولهذا سمّى عمرُ معاوية بكسرى العرب . وزيادة في إيضاح هذه الطاعة الساذجة ، كان الناس في الشام يقولون في سبّ علي بن أبي طالب «لا صلاة إلا بلعن أبي تراب» ، وهي كنيته المعروفة . ولما جاء العباسيون فوجئوا بجهل الناس المطبق في الشام وسذاجتهم الثقافية والدينية حتى إنهم لم يكونوا يعرفون مَنْ هو أبو تراب الذين يلعنونه إلا كونه «لصّاً من لصوص الفتن» كما ذكر المسعودي في مروج الذهب .

كل هذه الظروف عكست ردود فعل تمثلت في أشكال من الزهد لم تعهد في الكوفة والبصرة . وأول هذه الأشكال هو الزهد الإسلامي المعتاد الذي كان يمثله في الشام أبو ذر الغفاري لما نُفيَ إليها ، وأبو الدرداء الذي عاش فيها وشكا هناك من منع الناس مودّتهم له بناء على التغيّر الذي حدث في هذا المجتمع بفعل النظام الحضاري الموروث حتى بدا منهج أبي ذر الغفاري وأبي الدرداء غريباً . ومن أوضح الأمثلة على هذا النوع من الزهد الإسلامي التقليدي ما ظهر من عمر بن

عبد العزيز الذي كان يقتدي في رأي المؤرخين بسيرة عمر بن الخطاب . لكنه في رأينا كان أقرب إلى طابع علي بن أبي طالب منه إلى عمر . وآية ذلك أن هذا الخليفة الأموي ، كان قليل الدراية بشؤون السياسة على عكس عمر ولهذا تعرض لسخرية المؤرخ دوزي فيما يتصل بسياسته . وكان عمر بن عبد العزيز مثل علي أيضاً في أقواله وأفعاله وتخويفه ومواعظه ، وكثيراً ما كان يقتفي سياسة علي ويكتب أعماله ويستشهد بنصوص مأثورة عنه .

وظهر في الشام شكل خاص بها من الزهد يتمثل في الجوع ؛ وكان الزهاد فيها يسمّون بالجوعيين صدوراً عن النفور من طبيعة هذا البلد الريفية وبروزه بالفواكه وأنواع الطعام . وقد ذكر في زهاد الشام أنهم عدوا الزهد في الجوف ، أي ضبط النفس عن الشبع والشره ، أول مراحل الزهد والتحكم في الإرادة .

وإذا أنعمنا النظر في هذه الظاهرة ، وجدنا أخباراً تروى عن أبي سليمان الداراني ، من زهاد الشام ، منها أنه رأى طائرين يلتقطان الحبّ ؛ فلما شبعا أراد الذكر الأنثى ، فقال أبو سليمان : «لمّا شبعا دَعَتْهُ بطنه إلى ما ترى» . وفي هذا القول إشارة إلى أثر المثل المسيحية الرهبانية في الزهد الشامي وذلك بعقد صلة بين الشبع واللذة الجنسية التي اعتبرها أبو سليمان مخلّةً بالزهد وذلك تقليد مسيحي واضح . يضاف إلى هذا أن أول رباط صوفي في الإسلام تأسس في الرملة على يد عثمان بن شريك الذي ، تكنًى بأبي هاشم الصوفي (ت١٥٠هـ/ ٧٦٧م) ؛ ولا بد أنه فعل ذلك تأثراً وتأسياً بالديارات المسيحية في بلاد الشام التي كانت من المراكز المعروفة بهذا الدين .

الزهد في خراسان

قبل أن نخوض في الزهد الخراساني ، يحسن أن نقرر أنّ المنطقة التي نعنيها تستغرق رقعة كبيرة تقع الآن بين شمالي إيران وجميع أفغانستان ويدخل فيها جانب من الجمهوريات التركية في الاتحاد السوفيتي [السابق] (كأوزبكستان) مثلاً .

بعد هذا ينبغي أن نثبت ملاحظة مهمة جداً ، هي أن هذه البلاد الشاسعة لم تعرف الإسلام كما عرفه العرب على وجهه المثالي الإصلاحي المهذب للنفوس المنظم للعالم على أساس إنساني ليس فيه تمييز ، وإنما حمله إليهم فاتحون لم يقترن سلوكهم بما كان ينبغي أن يقترن به من هذه المثل .

وآية ذلك أن هذه البلاد كانت ثائرة على المسلمين حتى مقتل علي ابن أبي طالب . ولما خضعت للفاتحين المسلمين كان العالم الإسلامي كله ثائراً على حكومته متّهماً إياها بالبعد عن الروح الإسلامي مرميّاً بالظلم والتصرف السيء . يضاف إلى هذا أن من أرسل إليها من العرب لإخضاعها وتنظيمها كانوا من المغضوب عليهم من قبل الأمويين ؛ ومن هنا لم يكن يهمهم في شيء أن يسود العدل والمساواة والشعور بالأخوة الإسلامية والطمأنينة والسلام . وقد بلغ الأمر بأهل خراسان ، والفرس على العموم ، أن الحَجَّاج عاملهم معاملة غير

المسلمين حتى بعد إسلامهم فجبى فلاحيهم الجزية بدل العشر المقرر على المسلم ، وأعاد مَنْ نزل البصرة منهم ، وكانت مركز إيران الإداري ، إلى أرضه بعد حفر اسم قريته على يديه بالوشم الثابت كما يعاد العبد الآبق إلى أرضه التي فر منها . وقد عبر عمر بن عبد العزيز عن هذه الحال لما كتب إليه عامله يخبره بأن أهلها «لا يصلحهم إلا السيف والعصا» فكان جواب الخليفة أن كتب إلى عامله : «كذبت ، بل يصلحهم العدل والحق فابسطهُ فيهم» . وإذا أضفنا إلى هذه الصور الاجتماعية في خراسان شعور أهلها بضياع استقلالهم واندثار حضارتهم وزوال دينهم عن طريق السيف دون أن يحاول الفاتحون إزالة الغل من قلوبهم ، كان من الطبيعي أن يظهر في هذه المنطقة ، التي تمثل قلب الجنس الفارسي ، رد فعل عنيفاً تجاه كل ما هو إسلامي وعربي .

وقبل أن نخوض في بيان صور الزهد الخراساني بعد الإسلام ينبغي أن نشير إلى أن النزعة الزهدية لم تكن غريبة على التدين المجوسي بل لقد كان مصلحو المجتمع الفارسي ، وشراح الكتب الدينية ، مجموعة من الزهاد . يضاف إلى أن جيش الفرس الذي انكسر أمام الجيش العربي في القادسية ، كان يضم كثيراً من الزهاد المجوس الذين فتك بهم الفارس العربي المشهور أبو محجن الثقفي . وفوق هذا وجدنا في البصرة زهاداً من الفرس يلتزمون بتقاليد تتصل بالهيئة واللباس ؛ وواضح أنها كانت من تقاليد الزهد الفارسي القديم .

وينبغي أن نذكر أيضاً أن الفتوة ، التي هي مجموعة من التقاليد الإنسانية النابعة من الإيثار والرجولة ، كانت من تقاليد الزهد الفارسي القديم فيما يبدو وقد تسربت إلى عالم التصوف بعد نضوجه . ولما

ألفت الكتب في هذا المظهر الصوفي ـ وذُكِر السابقون إلى هذه النزعة الإنسانية الروحية ـ كان أولئك من الفرس في جملتهم حتى في الأوقات والمواضع التي لم ينظر فيها إلى هذا المظهر على أساس الجنس .

وعوداً إلى صور الزهد الخراساني يبدو أن سيرة بوذا كانت المثل الأعلى للزاهد في بلاد فارس قبل الإسلام ، واستمرت كذلك حتى بعد تقطّع الأسباب بين الفرس والبوذية . وإزالة للعجب من هذه الملاحظة نذكر أنه ما زال في أفغانستان ، حتى الآن ، معبد بوذي قديم فيه تمثال شامخ لهذا النبي الآري . ويذكر أنه كان في بلخ ، عاصمة خراسان ، أقلية بوذية اعترف لها الإسلام بحقوق أهل الذمة ، وهي معاملة فيها معنى الاعتراف الضمني بهذا الدين . وقد ظهر في بلخ أشهر الزهاد الفرس إبراهيم بن أدهم (ت١٦٠هـ/ ٧٧٧م) وكانت أفكاره وتعاليمه شبيهة شبهاً غريباً بالمثل البوذية التي تعتمد الإيثار وخدمة الناس أساسين للنهج الإنساني المثالي في هذا العالم . فوق هذا كانت سيرة إبراهيم بن أدهم وزهده صورة شبيهة بما أثر عن بوذا لمّا نادى برسالته الإصلاحية .

ويحسن أن نذكر هنا ، وفي هذا المجال ، أن أبا العتاهية أشار من طرف خفي إلى هذه السيرة في قوله :

إذا أردت شريف الناس كلّهم فانظرْ إلى مَلك في زيّ مسكين

وهذا المعنى يلخص سيرتي بوذا وإبراهيم بن أدهم الأميرين السابقين اللذين تركا الجاه والسلطان والترف واندفعا إلى حياة الزهد بناء على نوازع نفسية وإلهامات من عالم الروح فيما قيل .

هذه الصورة من الزهد يمكن إجمالها عندنا في عبارة : «الزهد المفاجئ» . الذي هو أول خصائص الاتجاه الروحي في خراسان .

لقد كان الإسلام ينعكس من قلوب معتنقيه على صور زهدية تعتبر طبيعة ثانية للمسلم دون تكلّف أو تقصد ، لكن مشاهير الزهاد الفرس كانوا ممن انتقلوا من عالم المادة إلى عالم الروح في لحظات من الصفاء الروحي أو الاستجابة إلى أحوال نفسية دعتهم إلى ترك الدنيا . لقد كان إبراهيم بن أدهم كذلك ولم يختلف عن حبيب العجمي (ت٢٠٠هـ/ ٨١٥م) من سكان البصرة . بل لقد عرفنا خراسانية الفُضَيْل بن عياض في الزهد (١٨٧هـ/ ٧٠٣م) من انتقاله الفجائي إليه ـ وإن كان ممن ترد سيرتهم مع زهّاد الكوفة . ومظهر آخر من مظاهر الزهد الخراساني يتمثل في تطوير فكرة الفتوة إلى شكل جديد مبالغ فيه أطلق عليه مصطلح : «الملامتية» . وكان الفضيل هذا خراسانياً سكن الكوفة ومات في مكة سنة (١٨٧هـ/ ٧٠٣م) . بقي أن نذكر في زهد خراسان أن صُوَره المتطرفة في إبراز الجانب السلبي من الحياة المادية ورد الفعل الشديد من الظروف القاسية ، قد أدى بكثير من الباحثين : قدماء ومحدثين ، شرقيين وغربيين إلى اعتبار الزهد الخراساني والتصوف المتطور عنه منهجاً عدائياً موجهاً إلى العرب مرة والإسلام أخرى ، انتقاماً لانهيار كيان الدولة الفارسية على يد الجيوش الإسلامية الفاتحة .

وكان أقدم من ذكر هذه الفكرة ابن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) ، ووصلت إلينا على يد المستشرقين ، ومنهم العلامة براون في كتابه «تاريخ الأدب في إيران» . بل لقد ذكر الباحثون الإيرانيون

المحدثون هذه الفكرة باعتبارها حقيقة مسلمة ؛ فقد ذكر الأستاذ مهرين في كتاب له مترجم عن الأردية إلى الفارسية ما يلي بالعربية :

«لقد ظهر التصوف في إيران في عصر تسلّط على وطننا فيه عدو قوي . فلما لم يجد الإيرانيون في أنفسهم قدرة على مخالفة الأعداء ومغالبتهم سلكوا سبيل الهزيمة واتخذوا القوى الغيبية معتقداً لهم وألقوا سلاحهم في ميدان تنازع البقاء . . وعلى هذا فقد كان التصوّف ضرورة حينئذ وليس اليوم كالأمس» .

وذكر الدكتور قاسم غني من الباحثين الفرس أيضاً هذه الفكرة وأكدها ، وكان الجميع في ذلك عيالاً على ابن حزم دون أن يذكروه .

وينبغي أن يذكر هنا أن هذه المقاومة السلبية اتخذت التشيع أيضاً سلاحاً لها ، إلى جانب التصوف ، باعتبار الأول عقيدة المعارضة للدولتين الأموية والعباسية . وإذا صح هذا فينبغي أن يوصف التشيّع المقصود هنا بالغلو لا التشيع التقليدي . والسبب في هذا ، في كلمة ، يتمثل بأن إيران لم تعرف التشيع حتى في أيام علي بن أبي طالب وأبنائه الأولين ، ولم تتبنَّ هذه العقيدة على مر العصور حتى ظهرت الدولة الصفوية في مطلع القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) . وكان من ندرة الشيعة في ايران أن اضطرت الدولة عندئذ إلى استدعاء فقهاء يتبعون هذه العقيدة من الشام وعلى رأسهم علي بن عبد العالي الكَرَكي (ت٩٤٠هـ/ ١٥٣٣م) ليقوم بهذه المهمة . أما التشيع الغالي الذي ينحو نحو الشذوذ والسمو بالإنسان إلى مرتبة الإلهية فقد كان وسيلة شاذة اتخذها قوم ذوو شذوذ للوصول إلى

السلطة وليست صلته بالتشيع التقليدي لتختلف في قيمتها عن صلة اليزيدية الغالية بمذاهب أهل السنة .

مهما يكن الأمر فقد كان من الطبيعي أن يتشكل ردّ الفعل الزهدي في إيران في أشكال تناسب بيئتها وظروفها ، ولهذا برز في إيران أسلوب وطابع يعكس طبيعة الزهد فيها ونعني بذلك فكرة الملامة أو إثارة لوم الناس ليخلو للزهاد وجه ربّهم ويتوجهوا إليه بمعزل عن الشهرة والهيبة والتقدير والاتباع ، وسمّي هؤلاء بالملامتية وهي نسبة (معرّبة) إلى الملامة التي تعبّر عن الأساس الذي تقوم عليه حركتهم ـ إن جاز التعبير .

وكان من مؤسسي هذه الحركة حمدون القصّار النيسابوري الذي طوّر حركة الفتوة إلى ظاهرة صوفية تسمى الملامتية التي كانت تصوفاً واعياً يأبى أن يغيب عن الحس ، ويحرص في كل لحظة على أن يعود إلى نفسه فيشعر بوجودها ويدفعها دفعاً إلى درجة مبالغ فيها من إنكار الذات إلى درجة التفريط بالسمعة الإنسانية . ومن أقوال حمدون : «إذا رأيت سكراناً فتمايل لئلا تبغي عليه فتبتلى بمثل ذلك» .

وسواء أكان لفظ التمايل يعني الترنّح كالسكران أو الانصراف وتنكب السبيل فهو في النهاية يعني غضّ النظر عن مرتكب كبيرة تجنباً لإلحاق الضرر به ، وفي ذلك ما فيه من مساس بالسمعة وتفريط بالواجبات الدينية . فكأنّ حمدوناً ، في هذه الحال ، يحمّل نفسه ذنباً دون أن يعرض مسلماً آخر للفضيحة أو العقاب .

مهما يكن الأمر فقد كانت عروق الملامة سابقة على حمدون ، وقد روي عن الفضيل بن عياض الفارسي أيضاً قوله لشبّان من زهاد الكوفة

يلبسون الصوف : « . . . لئن أحلف عشراً أنّي مراءٍ ومخادع أحبّ إليّ من أن أحلف واحدة أني لست كذلك» .

وختاماً للقول على الزهد الخراساني نذكر أن الانتقال المفاجئ من الحياة المادية التقليدية إلى الحياة الزهدية الروحية من أهم مميزاته ، وكذلك الفتوة والملامة .

الزهد في مصر

لعل مصر ، التي فتحت على يد عمرو بن العاص سنة (٢٠هـ/ ٦٤١م) ، كانت أقرب الأمصار إلى القيم الروحية الإسلامية . ويلاحظ في مصر أنها كانت ذات تاريخ متصل من التزهّد منذ أيام الفراعنة ، وأن المسيحية لم تغيّر شيئاً من نزعتها الزهدية بل أقرّتها وأضافت إليها عناصر جديدة حين غدت مصر مهد الرهبنة . ولما جاء الإسلام كان الجوّ الديني الروحاني والزهدي مهيئاً لاستقباله بروح إيجابية تألفه ولا تنكره .

وفيما يتصل بتاريخ الزهد الفرعوني ، من المعروف أن الديانة المصرية القديمة ، كانت تطمح إلى السعادة الأخروية وتقلل من قيمة الحياة الدنيوية ، ومن هنا كان الموت سعادة وإيذاناً بالخلود والراحة الأبدية ، وكان المصريون يحتفلون بالموت كما يحتفل المقبل على حدث سعيد . ويلاحظ في الآثار المصرية القديمة أنّها تمثّل المعابد والمقابر ، ولم نألف قصراً ملكياً مشيداً أو سوقاً أو مسرحاً أو أثراً اجتماعياً يمثّل حياة الناس العادية أو حتى حياة الملوك كما في الآثار الرومانية مثلاً ؛ بل ملاك ما وصل إلينا من ذلك محفوظ في القبور خاصة . وهذا التراث الماثل لا يمثّل الحياة المادية بل ، على العكس من ذلك تماماً ، يبيّن النزعة الروحية التي غلبت على الحياة المصرية القديمة وكانت تتصور الحياة الأخرى

حياة مادية كما فعل الإسلام بعدئذ . حتى الفنون والعلوم والصناعات يبدو أنها كانت حكراً على المجتمع الديني ووقفاً عليه ولخدمته . ويبدو أن الكهنة أنفسهم كانوا هم الموسيقيين والرسّامين والمثّالين والمهندسين ، أو أساتذة لهذه الفنون على الأقل ، ليكون هدف كل نشاط إنساني ذي صفة دينية خدمة الإله والشوق إلى لقائه في الحياة الأخرى بالصورة التي تليق به .

ومما يزيد هذا الأمر توثيقاً أن الكهنة المصريين القدماء كانوا يمثّلون الزهّاد والصوفية في مفهومنا الإصطلاحي لا مجرد الفقهاء والمتكلمين والأصوليين . من هنا كانت طبقاتهم تمثّل تفاوتاً في القرب والبعد عن الإله من حيث القدرة على التلقي عنه والاستيحاء منه والفهم لإشاراته وعباراته وحركاته داخل المعابد على الخصوص .

وكان الكهنة يستمدون ألقابهم من ممارساتهم ومراتبهم الدينية . فقد تلقّب بعضهم باسم «وعب» ، وتعني الطاهر أو النقي ، وهي تذكّرنا بالتصفية والصفّاء اللتين اتصل بهما مدلول التصوف الإسلامي بعدئذ . وكان لبعض الكهنة ألقاب تترجم بأبي الإله ومحبوب الإله ؛ وهذا اللقب الأخير يقابل عندنا أولياء الله الصالحين ، وخليل الله وحبيب الله والمصطفين الأخيار وما إلى ذلك من طبقات تعبّر عن القرب والخُلّة والولاية كما هو معروف .

يضاف إلى هذا أن الكهنة المصريين مارسوا نوعاً من تقاليد التكريس أو إلباس الخرقة كما فعل الصوفية عندنا .

وكان لهم زيٌّ خاص يدلّ على الزهد ويباعد البدع الخاصة باللباس ، فهو لا يلبس الملابس الحديثة لعصره ، ويجتنب أن يرتدي

ملابس فضفاضة مثنية تغطي الجزء الأعلى من الجسم ! مما كان يفرضه الذوق العصري على أصحاب الطبقات الرفيعة . ولم يكن الكهنة يزينون شعورهم بشعر مستعار مصفف بطريقة فنية . . بل كانوا يحلقون رؤوسهم ، كما أن حلاّق المعبد كان موظفاً من أهم موظفيه .

ولعلّ الأمر المفاجئ في تقاليد الزهد المصري القديم ، أن الكهنة ـ وخاصة صغارهم الثائرين على سياسة الدولة ـ كانوا يرتدون لباساً مادّته من الصوف ؛ ومن هنا روي «أن حاكم مصر بين سنتي (١٢٠ و١٢٤) الميلادية منع صغار الكهنة من الظهور بين الناس بملابس الصوف ، وهذه الظاهرة سيكون لها ما بعدها في مظاهر الزهد الإسلامي في مصر الإسلامية . وحين اتخذت مصر المسيحية ديناً لها ، لم تتغير ظاهرة الزهد فيها بل زادت شدّة وقوة في العصور المسيحية الأولى بحيث غدت مصر مهد الرهبانية وعُدّ القديس أنتوني أو المار أنطونيوس (٢٥١ ـ ٣٥٦م) المؤسس الأول للبيع المسيحية بما كانت تمارسه من تقاليد ونظم وتتبناه من ثقافة تتصل بهذا الطراز من الحياة الدينية الذي دانت به جماعة من الرهبان أطلق عليها وصف «آباء الصحراء» . وفوق هذا عرف الرهبان المصريون معنى الفناء في التصوف فكانوا ، عند تكريسهم ، يرتدون لباساً مادته من الكتّان أطلقوا عليه اسم «رداء الخلود» لخلوه من العنصر الحيواني الذي هو رمز الموت . ثم كانوا يخلعونه بعد إتمام المراسيم ليلبسوا لباساً من الصوف يضفي عليهم طابع الموت الرمزي أو الفناء في المسيح .

الزهد الإسلامي :

لقد كانت مصر سباقة إلى دخول الإسلام وكان فتحها سهلاً على

الجيوش الإسلامية ، ولم تصدر في إسلامها عن روح معارضة أو عقدة نفسية كالذي حدث في خراسان . وفوق ذلك كان انتشار الإسلام في مصر أمراً ظهرت موافقته للروح المصرية في أبلغ مظاهرها أيام عثمان وعلي .

لقد كان أول مظهر اتصف به الزهد الإسلامي في مصر هو الإيجابية المطلقة على صورة من الالتزام بفكرة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» . ويحدثنا التاريخ أن العمل السياسي في مصر كان واضحاً عند الزهاد المؤمنين في ظل الإسلام أكثر منه عند غيرهم . ومصداق ذلك يكمن في أن قادة الثورة على عثمان كانوا من المصريين ، بل كان كنانة بن بشر التُجيبي وسوْدان بن حمران ، اللذين اتّهما بقتل عثمان ، مصريين . وكذلك كانت حركة الخوارج العنيفة شديدة في مصر حتى لقد كان عبد الرحمن بن مُلجَم قاتل علي منهم . وقد عبرت أم الهيثم بنت الأسود النخعية عن حقيقة الزهد الإيجابي العنيف في رثائها لعلي من قصيدة منها قولها :

لعمر أبي ، لقد أصحاب مصر   على طول الصحابة أوجَعونا
وعزونا بأنهم عكوفٌ   وليس كذاك فعلُ العاكفينا

وإذا حاولنا الوصول إلى منابع هذا المظهر عند المصريين ، أخذتنا الحوادث إلى أيام الفراعنة وميزة ظهور المسيحية في هذا البلد .

ومما يوثق هذه التجمعيات في قدم الزهد الصوفي في مصر أن أواخر القرن الثاني الهجري قد اقترنت بظهور جماعة من الزهاد على رأسهم أبو عبد الرحمن الصوفي وكان همهم الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر فاستولوا على الإسكندرية مدة ثم نُفُوا منها إلى جزر البحر المتوسط . يضاف إلى هذا عنصر آخر تميز به الزهد المصري وهو ربط التصوف في صوره الأولى بفكرة الأسرار واستبطان المظاهر الحضارية والمعاني الظاهرية . فقد ذكر عن عثمان بن سُوَيْد الإخميني أنه كان من تلاميذ جابر بن حيان وأنه كان مقدّماً في صناعة الكيمياء ورأساً فيها . وإذا عرفنا أن الكيمياء المقصودة هنا تتصل في ظاهرها المادي بالوصول إلى الإكسير وهو المركب الكيمياوي الذي يحول العناصر الخسيسة إلى أخرى شريفة وأنه يرمز إلى تصفية النفس الإنسانية عن طريق الرياضة الروحية ، بدا لنا مصدر هذا المنهج المزدوج في التصفية النفسية . وهذا المظهر ، الذي يمثل الشكل الثاني من الزهد المصري ، تركز في ذي النون المصري (ت ٢٤٥هـ/ ٨٦٤م) الذي نسب إليه الخوض في الأسرار والإطلاع على خفايا البرابي [= المعابد المصرية القديمة] حتى لقد اتّهم بالزندقة ، على هذا الأساس ، وحوكم في بغداد ثم برئت ساحته . ولقد ذكر عن ذي النون المصري أنه كان من «طبقة جابر بن حيان في انتحال صناعة الكيمياء وتقلّد علم الباطن والإشراف على كثير من العلوم» . وكلّ هذا يذكرّ من جديد بزهاد المصريين أيام الفراعنة وطبقة الرهبان ، على الخصوص ، التي كانت تحتكر العلوم احتكاراً لتطبّقها في صورة قبور وأهرام تنقل الإنسان بعد موته من عالم الفناء إلى عالم الخلود . ومن المعروف أن المصريين كانوا أكثر الشعوب التاريخية حياة في الموت ونفوراً من الحياة المادية وتطلعاً إلى العالم الروحي ، وكانت مظاهر الحضارة فيها موجهة إلى الحياة الثانية مهملة للأولى . ومن هنا صارت العناية بالموت عملاً خاصاً بالرهبان والكهنة باعتبارهم الأدلاّء إلى العالم الآخر والعارفين بأسراره . وهكذا تبدو

الينابيع التاريخية الموغلة في القدم التي أثّرتْ في الزهد المصري إبان الإسلام وشكّلته بأشكال ، مهما بدا من مناسبتها لفترتها التاريخية ، فلا يمكن أن تخفى جذورها القديمة على من يحاول تقصيها . ومجمل ما فات من مظاهر الزهد في مصر أنه :

١ ـ صدر عن روح إسلامية بحتة ربطته بفهم الإسلام على أنه زهدي المضمون ، وأدى ذلك إلى اقتران الصورة الإسلامية من الزهد المصري بفكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

٢ ـ صدر عن رواسب قديمة في المجتمع المصري تربط الدراسات الدينية والأسرار الروحانية بالزهاد وأصحاب النزعة الروحية وراثةً لهذا الاتجاه من المجتمع الفرعوني القديم ، الذي بقيت رواسبه الاجتماعية إلى ما بعد ظهور الإسلام .

٣ ـ صدر عن روح تطبيقية تنعكس على ظاهر الزاهد وفي لباسه على الخصوص تعبيراً عن إهماله الحياة المادية الدنيوية واتجاهه إلى العالم الروحي التالي للموت ؛ ومن هنا لبس الزهاد في مصر الصوف كما فعل أسلافهم التاريخيون في هذا المجتمع أيام الفراعنة والمسيحيين .

٤ ـ والصورة الأخرى التي نضيفها الآن أن الزهد المصري قد تمثل في نزعة إيثارية متوقعة الصدور ممن عكس هذه الروح الزهدية التي بيناها . وهكذا ظهر في مصر الفتيان كما ظهروا في خراسان والكوفة ، وكان من أشهرهم الليث بن سعد ، الفارسي الأصل ومولى قبيلة قيس (ت١٧٥هـ/ ٧٩١م) الذي كان يجمع الفتوة والفقه معاً ، وقد ذكر في أخباره أن فتوته كانت تعني السخاء

والمروءة وهما عنصر الفتوة التقليدية عند الفرس وعند ورثتها من العرب . وكان من المعتاد في بيئة مثل هذه أن يظهر فيها مُثُل الزهد الأخرى كالخوف والبكاء والرقة الشديدة والانقطاع إلى العبادة كالذي وجدناه عند الحسن بن خليل المعاصر لليث بن سعد من أنه «كان كثير البكاء ، ناحل الجسم من الانقطاع إلى العبادة ، سريع الإغماء لدى قراءة القرآن خوفاً من أهوال القيامة» ، وكذلك كان عبدالله بن وهب (ت١٩٧هـ/ ٨١٢م) .

خاتمة

بعد أن فرغنا من استعراض صور الزهد الإسلامية في الأمصار المختلفة وانصبابها في قوالب هيّأتها لها الظروف والتيارات التي مرت بها ، يحسن أن نجمل ما فات فنذكر أن الزهد الإسلامي على العموم يتمثل في فهم الإسلام على أساسٍ من دعوته إلى نبذ الحياة المادية الدنيوية لمن استطاع ذلك مع عدم مؤاخذة أتباع هذا الدين ممن يريدون لحياتهم الدنيوية أن تقترن بمسراتها ومادياتها على أن لا يبلغ ذلك حد الإفراط الشديد .

وقد فهم السابقون الأولون للإسلام من هذا الدين جانبه الروحي البحت فكانت حيواتهم صوراً لهذا الفهم وتطبيقاً له . ولما انصبت العوامل المختلفة على العالم الإسلامي في أمصاره ، ظهرت في كل مصر أشكال من الزهد أثمرتها هذه العوامل المختلفة فرأينا الكوفة تلتزم من أشكال الزهد الرعب من أهوال القيامة والعزلة عن الأحياء والنفور منهم إلى حد مجاورة الأموات في المقابر وإدامة لبس الصوف تعبيراً عن نزعهم في تعذيب أنفسهم ، وإظهاراً لمقاومتهم السلبية لكل سياسة ترمي إلى بث الإرفاه الظاهري في المجتمع الإسلامي .

أما البصرة فقد التزمت من الزهد بما يتصل بمقاومة التفسخ الأخلاقي ، فوجدنا فيها الوعاظ والقصاص الذين يحاولون حمل

الناس على إدراك ما هم فيه والعودة إلى ضده من الزهد والتوبة . وكان خلو جو البصرة من عذاب الضمير الجماعي ، الذي وجدناه في الكوفة ، وانتشار اللهو فيها إلى التسامي في العاطفة الإنسانية من توجيهها إلى إنسان إلى وصلها بالمثل العليا والمثل الأعلى الذي هو الله ؛ ومن هنا ظهر في هذا المصر الإسلامي المهم نتيجته ونعني بها الحب الإلهي .

وفي الشام حيث الاستقرار السياسي والفقر الثقافي والكسل العقلي ، كان الأمراء الحساسون من الأمويين والمنفيين من الصحابة هم من السباقين إلى الزهد الإسلامي المعتاد ، كأبي ذر الغفاري وأبي الدرداء وعمر بن عبد العزيز ويزيد بن الوليد . أما في المجال الاجتماعي فقد كان زهاد الشام من رعيتها يعتبرون الجوع أساساً لاطّراح الدنيا والاتجاه إلى الآخرة فسموا بالجوعيين ، وكانوا في ذلك متأثرين بالبيئة الشامية التي وصفت بأنها «ريف لا يجوع فيها إنسان» ، وكذلك كان الأمر في الزهد الرهباني الذي ربط الشِّبَع بثوران الشهوة .

وإذا انتقلنا إلى خراسان وجدنا الزهد الفارسي القديم في ثياب إسلامية ، وكان طابعه يتمثل في الانتقال المفاجئ من الحياة المادية إلى الحياة الروحية بفعل هزة نفسية في فترة معينة . وكذلك ظهرت في خراسان ظاهرة الفتوة وشكلها المتطور المتمثل في الملامتية .

ويَحْسُن أن نضيف هنا أن النزعة الروحية والاتجاه الزهدي كانا من خصائص الروح الفارسية طوال قرون ، وأن كل فكرة إصلاحية ، تعتمد على زعامة إنسان واحد ، إنما كانت تنصب في شكل ديني زهدي : لا فرق في ذلك بين زرادشت ومن جاء بعده من قادة الحركات الفارسية

التي ظهرت طوال القرون الأولى من الإسلام ، وكذلك كان الشأن في الحركات الصوفية التي اقترنت بالمهدية كحركة نعمة الله الولي وفضل الله الحروفي وكذلك في الدولة الصفوية التي قاد قافلة الكفاح فيها زعماء صوفيون ينشدون غايات سياسية بحتة ؛ وهذا هو تفسير ما قيل من أن الفرس حاربوا الإسلام عن طريق التصوف والتشيُّع الغالي إذ كان هذان المظهران القالب الذي لم يعرف الفرس العمل السياسي إلا على صورته ، لا بالمعنى الحرفي للتصوّف والتشيّع الغالي وإنما باعتبارهما حركتين تنعكس منهما الزعامة الفردية على أساس روحي خالص يتمثل في الامتياز الروحي لشخص الزعيم وما يتبعه ذلك من تسليم مطلق لإرادته وثقة تامة في أوامره ونواهيه تنظيماً للعمل وتوحيداً للزعامة .

وإذ بلغ بنا المطاف إلى مصر وجدنا فيها الرواسب القديمة مقرونة بالزهد الذي ظهر فيها . ويبدو أن بيئة مصر كانت أقرب البيئات الإسلامية إلى تَمَثُّل روح الاتجاه إلى الآخرة والصدور عنها في الحياة اليومية وذلك للتشابه التام في هذا المظهر الديني عند الفراعنة ثم النصارى وأخيراً عند انتشار الإسلام . ونتج عن هذا التسلسل والتوافق بين البيئة المصرية والمثل الإسلامية أن كان الزاهد فيها إيجابياً يعمل بما فيه من إيمان بالمثل العليا والتزام في تطبيقها على تحقيق ما آمن به بالعمل الإيجابي الذي يناسب هذا التوافق في المزاج والمسلّمات . وكان من تسرّب المثل الفرعونية إلى الزهد المصري الإسلامي أن اقترن به العمل في الأسرار الدينية واستخلاص البواطن التأويلية من الظواهر الشرعية وظهرت ملامحه عند الزهاد المعروفين من أمثال ذي النون

المصري وعثمان بن سُوَيْد الإخميني . وكذلك ظهرت في مصر الفتوة صدوراً عن الروح الإيجابية للزهد بها وإن كان هذا التنظيم خراساني الأصل . لقد انصبت كل هذه الأشكال التي وجدناها في الأمصار الآن وتفاعلت لتشكل صورة التصوف التي تطورت عن الزهد كما سنراها فيما يلي .

التصوف

كان التصوف حركة منظمة بدأت من انتظام الزهد وتجميع مثله الجديدة والقديمة في مذهب واحد منهجي له صفة التكامل الظاهر والثقافة والتنظيم الاجتماعي والمنهج المدرسي .

وقبل أن نتطرق إلى هذه الناحية ينبغي أن نشير إلى أن حركة التصوف كانت في جوهرها جهداً منظماً ظهر في قطاع من المجتمع الإسلامي أكثره من غير العرب ، دون اشتراط للعنصرية أو تنبُّه إليها ، وأن هذا القطاع كان يضم جماعة من أصحاب الحرف ممّن ذوي المواهب المختلفة والطاقات الكامنة . ونظرة واحدة إلى فهارس طبقات الصوفية تجذب انتباهنا إلى هذه الملاحظة ؛ فتقابلنا من ألقاب الصوفية ألفاظ : الحداد والقصّار والخراز والحلاج والنساج والسَّقَطي والزجّاج والآجُرّي والقواريري وما إلى ذلك ، وتلك ظاهرة برزت أيضاً ، في أغلب المجالات الفكرية في المجتمع الإسلامي ؛ فمن المعتزل نَعْرِفُ العلاّف والنظّام . وكان أبو حنيفة الفقيه بزّازاً وهشام بن الحكم المتكَلم صاحب حانوت ، وكان الجاحظ في بداية حياته سمّاكاً ؛ وهكذا تطّرد هذه القاعدة في أغلب المجالات بما في ذلك العصور الإسلامية المتأخرة .

وعوداً إلى التيار الأول من هذه الظاهرة يلاحظ في التصوف الذي ظهر في أواخر القرن الثاني الهجري أنه كان حركة منظمة قامت على

أكتاف فريق من الناس ممن ينشدون الاستقلال الفكري عن الجماعات الثقافية المختلفة مع قيام كيانهم على أساس تدريب عملي وفكر نظري . وهذه النقطة هي المميز للصوفية عن غيرهم من أصحاب الثقافات النظرية الأخرى ؛ فلم يكن يتطلب من الفيلسوف أن يكون له نظام يومي أو لباس أو نصوص يردّدها أو حسٌ رقيق يستجيب للعاطفة الدينية ، ولم يكن ذلك من دأب الشعراء أو الكتّاب أو ما إلى ذلك من قطاعات أصحاب الثقافات من مؤرخين ومحدّثين وقراء إلاّ الصوفية فقد كان منهجهم النظري يلزمهم أن يكون إلى جانبه منهج عملي يُعِدّ أذهانهم إلى هضم ثقافتهم الجديدة .

لقد ظهر التصوف عملياً ونال استقلاله عن الزهد في أواخر القرن الثاني الهجري . وقد جاء ذكر «الصوفية النساك» أوّل ما جاء في آثار الجاحظ هذا إلى اشتهار أبي هاشم الصوفي (عثمان بن شريك الكوفي) وجابر بن حيان وعبدك الصوفي بهذا اللقب . وقد استقر التصوف نهائياً على يد معروف بن الفيرُزان الكرخي (ت٢٠٠هـ/ ٨١٥م) . ويلاحظ في بداية ظهور التصوف أنه كان معاصراً لبواكير الانتاج الفلسفي الإسلامي . ولهذا يمكن استخلاص وجوه من الشَّبَه بين الفلسفة والتصوف في عبارات الفلاسفة والصوفية بحيث يمكن اعتبار التصوف صورة جديدة من الفلسفة طورها أصحابها استقلالاً بها عن صور الانتاج الفلسفي كما فعل ذلك المعتزلة المتكلمون قبلهم بقليل . وإلمامة بسيطة بتعريفات الفلسفة عند الكندي (ت ٢٥٢هـ/ ٨٦٧م) والفارابي (ت٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) وابن سينا (ت٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م) ، ثم عبارات المتصوفة في الإشارة إلى جوهر التصوف وجوانبه الأخرى يتبين

صدور الحركة الصوفية منذ البداية عن الفلسفة في محاولة لإسباغ الطابع العملي عليها بعد أن ظهرت في العالم الإسلامي واستمرت كذلك قرنين وهي تحمل الطابع النظري البحت . لقد عرّف الكندي الفلسفة بأنها «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان» ، وهي عبارة لا بد أن معروفاً الكرخي نظر إليها في تحديده مفهوم التصوف بأنه «الأخذُ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق» .

يضاف إلى هذا أن الكندي قد جعل غاية الفلسفة «التشبه بالله بقدر طاقة الإنسان» ، وشرح ذلك بقوله : «أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة» . وواضح جداً أن هذه العبارة شبيهة بما صدر عن الصوفية من تعريف للتصوف بأنه «خُلُق وأن من زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في التصوف» ، وعبارة ابن عربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤١م) التي تعرف التصوف بأنه «التشبه بالأخلاق الإلهية» .

ومن ناحية أخرى ذكر الكندي أن غاية الفلسفة «العناية بالموت» وشرح ذلك بقوله : «والموت عندهم مَوْتان : طبيعي ـ وهو ترك النفس استعمال البدن ـ والثاني : إماتة الشهوات» ؛ فهذا هو الموت الذي قُصد إليه لأن إماتة الشهوة هي السبيل إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلّة القدماء : «اللذة شر» ، وذلك معنى قد عبّر عنه حاتم الأصمّ (ت٢٣٧هـ/ ٨٥١م) ـ وهو معاصر للكندي ـ في قوله : «من دخل في مذهبنا هذا فليجعل في نفسه أربع خصال من الموت : فالموت الأبيض : الجوع ، والموت الأسود : احتمال أذى الناس ، والموت الأحمر : مخالفة النفس ، والموت الأخضر : طرح الرّقاع [= زي المنتمي إلى التصوّف] بعضها فوق بعض» .

ثم إن الكندي قد حدّد الفلسفة من حيث صلتها بالنفس بأنها «معرفة الإنسان نفسه» ، وواضح أنه ينظر في ذلك إلى عبارة سقراط السائرة : «إعرف نفسك» . وكذلك من بين الصوفية الحارث بن أسد (ت٢٤٣هـ/ ٨٥٧م) الذي لقب بالُمحاسبي إصداراً له عن هذا المبدأ السقراطي الفلسفي .

والدخول في تفاصيل هذه النقطة من التصوّف يطيل هذه المقدمة ؛ غير أن مما يحسن أن يورد هنا ، عبارة لابن سينا ، الذي ذكر أنه كان في مطلع حياته صوفياً مخلصاً ، ونصها أن الفلسفة «صناعة نَظَر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما الواجب عليه عمله مما ينبغي أن يكتسب فعله ليعرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى في الآخرة وذلك بحسب طاقة الإنسان» . ولو وضعت هذه العبارات بين عبارات الصوفية لما أمكن ملاحظة غربتها عنها . بعد هذا نستطيع أن نزعم أن ممارسة الصوفية للعمل الصوفي كان معاصراً لدخول المسلمين ميدان التفلسف ، وأنّ كلا الفريقين اطّلع بطريقته الخاصة على النصوص الفلسفية النظرية المترجمة فتناولاها ، كلٌّ بطبيعته وطريقته وأسلوبه ومنهجه ، المتفلسفون على الأساس المنطقي العقلي ، والصوفية على الأساس العملي القائم على الفلسفة الروحية ؛ وهذا هو السبب في أن التصوف كان في بدايته ثقافة سريّة لا تباح لكل مريد . وقد ذكر الجنيد البغدادي ، إمام الصوفية الحقيقي ، أنه لم يكن يبدأ درسه الصوفي إلا إذا تأكّد من إحكام إقفال الباب ومن خلوّ المجلس ممن يخشى منهم الأذى . وقد تعرّض الحلاج للقتل لا على أساس منهجه

العملي أو مبالغته في الزهد وإنما على أساس أفكاره الفلسفية البحتة ، ولقي العنت نفسه ذو النون المصري وأبو الحسين النوري وغيرهما . وما إن دخل القرن الخامس الهجري حتى وُصفَ فريقٌ من الصوفية بأنهم «متفلسفة» ، وقد فعل ذلك الغزالي الذي خدم التصوف خدمة جُلّى في كتابه إحياء علوم الدين . ولما دخل القرن السادس اقترن التصوف نهائياً بالتفلسف وذلك على يد يحيى بن حبش السهروردي (المقتول سنة ٥٨٧هـ/ ١٥٩١م) . ولما جاء ابن عربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤١م) ، ونادى بفكرة وحدة الوجود ، لم يكن صوفياً بالمعنى السلوكي العملي ، وإنما كان فيلسوفاً صوفياً يصدر عن أعماق هذه المعرفة العقلية ، وكذلك كان تاليه ابن سبعين وكثير ممن جاء بعدهما حتى اليوم . وأياً ما كان الأمر فقد امتزجت النزعات الصوفية ، التي ظهرت في قرون الإسلام المختلفة ، لتهيّء للثقافة الإسلامية ميداناً جديداً يجمع بين النزعة الروحية على أساس منهج تطهيري مرسوم ، والثقافة العقليّة التي تدور حول نقطة واحدة هي الإيمان بالتوحيد وفهمه وتطبيقه على أساس أنه يتجاوز العقيدة إلى أن يصبح عاملاً للتسامي الروحي يتمثّل في الدنّو من العالم الأعلى وضرب المثل للإنسان النموذج بعد أداء واجباته الدينية على أكمل وجه ، وذلك هو التصوّف .

وانجلى الموقف ، بعد بداية القرن الثالث بقليل ، عن مدرستين صوفيتين إحداهما تصدر عن روح نظرية تعتمد على آراء جديدة في علم الكلام والفلسفة ، وهي مدرسة بغداد الواعية ، والأخرى تصدر عن روح عملية تستمد طاقتها من مُثُل الفتوة والملامتية من ناحية ، ومن الغيبة عن الحس وإفناء الذات الإنسانية . إلى حدّ إهمال الواجب

الشرعي المعتاد ظاهرياً من ناحية ثانية ، وتلك هي مدرسة نيسابور الشطحية أو الغائبة عن الحس أو ما يصطلح عليه بمدرسة السكر فهي تقابل مدرسة الصحو في بغداد .

ولا مراء في أن الموجات الفلسفية العقلية التي تعاقبت على بغداد هي الأساس في إصدار روح التصوف فيها من هذا الطابع النظري بينما كانت الحركات الثورية والغليان القومي والتقاليد القديمة في إيران والبعد عن مركز السلطة ورقابتها هي المسؤولة عن إفراغ التصوف الإيراني في قالبٍ ذي شكلين متقابلين متناقضين من ناحية المظهر ومتناسقين من حيث الأساس هي : الملامتية العملية من ناحية والشطح الغائب عن الحس من ناحية أخرى . وهكذا تتبين الخطوط العريضة لمدرستي التصوف لأول تطوّره عن الزهد وتبلوره على هذا الشكل الجديد . وإذا كان الأمر على هذه الصورة ينبغي أن نفرد كل مدرسة منهما بالدراسة فنبدأ بمدرسة بغداد ثم نتلو ذلك بدراسة مدرسة نيسابور .

١ ـ مدرسة بغداد الصوفية

رأينا ، فيما مر ، كيف نشأ التصوف وكيف تشعّب ، ويحسن هنا أن نبيّن أن من مؤسسي مدرسة بغداد فريقاً من الصوفية مهما بدا من بعدهم عن الفلسفة فإن عناصرها لا تلبث أن تتبين للمتفحص المدقق على صورة عبارات بسيطة تقتحمها العين ويغفل عنها الذهن ، أو إشارات عابرة وأخبار يبدو منها طابع الطرافة لكنها في الحقيقة تمثّل البدايات التي ارتكز عليها كيان التصوّف في بدايته ، ثم استطاع أتباعه ومناصروه التعفية عليها بمرور الزمن فصلاً للتصوف عن الفلسفة ، التي اتُّهم أصحابها قبل غيرهم ، بالبعد عن روح الدين الإسلامي التي تحرص على اتباع الكتاب والسنة وتنفر من المناورات العقلية والأساليب المنطقية والاقتباسات الفكرية من الفلسفة اليونانية سواء من الجانب المشائي المسرف في العقلانية أو الجانب الرواقي والأفلوطيني والغنوصي الصادر عن الفلسفة الروحية . وتمثلت هذه النصوص والأخبار بصورة العبارات التي سقناها في بداية هذا الفصل وفي أخبار رويتْ عن الجنيد البغدادي المؤسس الحقيقي للتصوّف البغدادي على هذا الأساس العقلي الفلسفي حتى لقد صَحّتْ المقارنة بينه وبين أفلوطين على أشمل ما تكون المقارنة . ثم سيتبيّن لنا من دراستنا هذه مقدار ما أثّر سقراط في أوائل الصوفية حتى لقد لقب بالمحاسبي صوفي بارز لا انتماءً

إلى قبيلة أو صنعة أو بلد وإنما إلى محاسبة النفس التي تعبر تعبيراً صوفياً عن المبدأ السقراطي المشهور «إعرف نفسك» . ولنأخذ في دراسة نفر من مؤسسي مدرسة بغداد الصوفية ولنبدأ بأوّلهم تاريخياً ونتبعه بآخرين .

أ ـ معروف الكرخي :

كان معروف الكرخي أوّل زاهد استحق اسم الصوفي لا عن لقب ونسب ، وإنما عن فكر ومنهج ورأي ؛ فقد كان معروف الكرخي متأثراً بجوهر الفلسفة الروحية التي تتعلق بالنزوع إلى المثل الأعلى على أساس من منهج تطبيقي يتصل بالوصول إلى الحقائق بمعزل عن الثقافات والمناهج التقليدية التي بين أيدي الناس ؛ ومن هنا قال عبارته المشهورة «التصوف الأخذ بالحقائق واليأسُ مما في أيدي الخلائق» ، فكان في ذلك ينظر إلى التعريف التقليدي للفلسفة الذي تسلسل من اليونانية إلى الكندي ومن بعده في عبارتهم : «الفلسفة علم الأشياء بحقائقها بحسب طاقة الإنسان» .

وليس من السهل البحث فيما يتصل بشخص معروف الكرخي وآرائه ؛ فلقد اختلط ما كتب عنه وتناقض إلى حد يعسر معه على الباحث السريع أن يصل إلى شيء قطعي عنه ، ويستغرق هذا الغموض الشديد اسم معروف وبلده ودينه الأول وحياته وأسرته وآراءه .

لقد ذكرت كتب الطبقات أن اسم هذا الصوفي كان : معروف بن فيروز وذكر أيضاً أن أباه كان يسمّى الفيرُزان ، ثم قيل إن معروفاً قد سمّي بعلي ، ولقب بأبي محفوظ مرة ، وبأبي الحسن أخرى . أما

الكرخي فالظاهر أن نسبته إلى الجانب الشرقي من بغداد ، لكن أصحاب كتب الطبقات ينسبونه إلى كل موضع يضاف إلى الكرخ وهي تسعة في العراق وإيران . ومن هنا نسب معروف إلى كرخ بغداد وكرخ باجُدّى قرب سامراء وكرخ الأهواز وباقي المواقع .

أما بالنسبة لدينه الأول فقيل : إن معروفاً قد ولد في أسرة مسيحية مرة ومجوسية ثانية وصابئية ثالثة . وذكر في إسلام معروف أنه كان جديداً تمّ على يد الإمام الثامن علي بن موسى الرضا (ت٢٠٣هـ/ ٨١٨م) مع أن كتب التراجم تذكر له إخواناً وأعماماً كانوا على الإسلام ، فيما يبدو ، قبل ولادته . وفيما عدا ذلك ذكرت كتب التراجم أن معروفاً الكرخي تاب على يد محمد بن السماك الواعظ الكرخي المشهور لما سمع موعظته في الكوفة . وذكرت كتب أخرى أنه كان ممن صحب داووداً الطائي الزاهد الكوفي المشهور .

حتى موت معروف الكرخي اقترن بَلَبْسٍ وإبهام ؛ فقد ذكر أنّه مات على باب الإمام الرضا ، باعتبار هذا الصوفي بواباً للإمام ، في موجة من الناس اقتحمتْ البيت على جسد معروف . وذكرت مصادر أخرى أنه مات بعد مرض طويل كان يعوده أثناءه فريق من مريديه ومصاحبيه .

هذه الدوّامة المتشابكة من القضايا في شأن معروف الكرخي يمكن مناقشتها في محاولة لرصد الصحيح منها وتفسير ما أقحم على ترجمته تفسيراً يزيد معرفتنا بهذا الصوفي .

وملاكُ ما نراه في شأن معروف أنه ربما كان من أسرة صابئة سكنتْ في الأصل في الأهواز أو منطقة يجري فيها نهر ، على عادة أصحاب

هذه الديانة التي لا تسكن إلا على ضفاف الأنهار لضرورة هذه المادة في ممارسة طقوسهم الدينية ، التي سُمُّوا بمقتضاها بالمغتسلة . وقد جاءت في ترجمة معروف أخبار تميل به إلى المجوسية مرة والمسيحية مرة أخرى ودللوا على المجوسية باسم أبيه فيروز أو الفيرزان . والحق أن الاسم الفارسي لا يدل على المجوسية لأن حجة أخرى لا تسوّغه من ناحية ولأن الصابئة أنفسهم درجوا على استعمال الأسماء التي تستعمل في مناطقهم دون التقيّد بأعلام تتصل بدينهم . وكل ذلك يتصل بنظام الولاء الذي ظهر في العهود الإسلامية عند القبائل العربية في حالة مجاورة أفراد أهل الذمة لهم .

أما المسيحية فتذكر الأخبار ، التي تتصل بمعروف ، أنه كان يمتنع من الاستجابة لأمر مؤدبه فلا يقول : «ثالث ثلاثة» . وينفي هذه الصفة عن معروف أن خبراً آخر لم يؤيد هذا النقل ، وأن هذا التغيير أقرب إلى الرأي الإسلامي في التثليث المسيحي الذي يقول : «الآب والابن والروح القدس إله واحد» .

تبقى صابئية معروف السابقة على إسلامه . وهذه الصفة تتأثر بأكثر من دليل ؛ فأول ما يلفت الذهن في سيرة معروف أن أسرته كانت تعيش في مواضع ـ إن لم تتحدد بذاتها ـ إلا أنّها كلها تقع على شواطئ الأنهار ؛ ومعروف أن الصابئة لا يسكنون إلا في هذه المواضع لضرورات تقتضيها ديانتهم . ومما يرجح صابئية معروف أيضاً أنه كان ينفر من الماء نفوراً يبلغ حدّ التطرف والعقد النفسية . فكأنه كان يحاربه ويبتعد عنه بكل ما في طاقته من قوة ، ابتعاداً عن العلائق التي كانت تربطه بالصابئة فيما نرجح ؛ وقد ذكر عنه أنه كان يجيء إلى النهر للوضوء ثم يتيمّم دون التوضؤ الشرعي . وروي عن معروف من

الكرامات ما يكاد يتركز في كثير منها حول السيطرة على الماء ؛ فقد روي أنه كان يبطل مفعول الأمواج بأدعيته ، ويتهددها بذكر اسمه عليها ! وفوق ذلك ذكر عنه أنه كان صائماً مرة فشرب الماء استجابةً لدعوة سقّاء كان يبيعه ؛ فكأنه احتقر هذه المادة ـ ورأى أنها ليست بذات خطر صدوراً عن شعور نفسي يعتمل فيه . ولا نجد مبرراً ـ ونحن في معرض امتحاننا لدين معروف السابق ـ إلا أن نوجه هذه الحالة النفسية إلى نفوره من الصابئية . يضاف إلى هذا أن معروفاً مات أعزب ، وذكر أنه كان يتأسف على ذلك ؛ ولو كان مسيحياً سابقاً وانتقل إلى الإسلام من هذا الدين لسارع إلى الاندماج في تقاليده التي تتميز عن المسيحية أول ما تتميز بالزواج عند الزهاد وغيرهم وبخاصة أنه اختار سلوك طريق التصوّف الذي يقابل الرهبانية في المسيحية ولو من الناحية الشكلية .

بقي أن نقول كلمة في ما ذكر من مجوسية معروف السابقة على الإسلام ؛ وتلك فكرة ليس عليها من دليل إلا اسم أبيه فيروز أو الفيرزان . وقد حاول نيكلسون ترجيح مجوسية معروف غير أن الاسم وحده لا يسوّغ ذلك وإنما نستطيع أن نطبق عليه القاعدة الصابئية من إطلاق أعلام البيئة التي يسكنونها على أولادهم وتلك حجّة لنا لا علينا .

أما أسماء معروف الأخرى ككنيته : أبي الحسن وكون اسم أبيه : علياً ، فالظاهر أن لهما صلة بما ورد عن إسلامه على يد الإمام علي بن موسى الرضا الثامن من أئمة الشيعة ، وولي عهد المأمون فكأن معروفاً أراد أن يرتبط بالنسب الروحي مع الإمام ، فجعل منه أباه وكنّى نفسه

بكنيته . ولم يكن ذلك غريباً في التاريخ الإسلامي بل ذكرت المصادر القديمة أنّ أبا الخطاب الأسدي المفكر الغالي في التشيّع ، كان يكنى بأبي إسماعيل ، قصداً لأبوّته الروحية لإسماعيل بن جعفر الصادق إمام الإسماعيلية (ت١٩٨هـ/ ٨١٤م) ؛ فكأنّ أبا الخطاب كان أباً روحياً لهذا العلوي الذي توفّي في حياة أبيه وادعاه الخطّابيّة الغالون إماماً لهم قبل ظهور الإسماعيلية الشيعية التي قامت الدولة الفاطميّة على أساس من عقيدتها . وهكذا يبدو الغرض من كنية معروف واسم أبيه : المتمثلين في العبارة : أبي الحسن معروف بن علي الكرخي بدل : أبي محفوظ معروف بن الفيرزان . على أن هذه الصلة كلها قلقة ولا تثبت للبحث التاريخي ؛ فلم يعرف عن الرّضا أنه نزل بغداد ، ولم يعرف عن معروف أنه قصد المدينة مسكن الإمام . ولمّا عين الرضا ولياً لعهد المأمون استدعي إلى طوس في خراسان . لكن الإمام ، في رحلته من المدينة إلى إيران اتخذ طريق البصرة والأهواز لا الكوفة وبغداد كما ذكر الخطيب البغدادي في كتابه : تاريخ بغداد ، ثم إن الرضا قد عين ولياً للعهد (سنة ٢٠١هـ/ ٨١٦م) ، أي بعد وفاة معروف الكرخي ؛ وبذلك تسقط الروايات القائلة : إن معروفاً قد أسلم على يد الإمام وانقطع لخدمته بواباً على باب داره في بغداد ، وتوفي لما داسته الأقدام في عمله هذا . والظاهر من كل هذه الروايات أن القصد منها كان عقد صلة ـ ولو وهمية ـ بين التصوف في بدايته في مطلع القرن الثالث الهجري ، وشخصية علي بن أبي طالب عن طريق رجل من أبنائه معاصر لنشأته الأولى ومرضيٍّ من جميع الطوائف الإسلامية دون أن يؤدي ذلك إلى الانتماء الصريح إلى التشيع . وقد ذكر في سيرة الرضا أنه كان إماماً روحياً ورسمياً لجميع طوائف المسلمين ، خصوصاً بعد

تعيين الخليفة له ولياً للعهد من بعده ، وقد بقيت هذه الصلة المشكوك فيها بين الرضا ومعروف الكرخي من أعز ما عند الصوفية من وشائج تربطهم بالنبي عن طريق أبناء علي من الأئمة . وظلت السلاسل الصوفية بجميع أشكالها واتجاهاتها تتعلق بهذا التسلسل حتى تلك التي تنفر من التشيع كالطريقة النقشبندية البكرية التي ظهرت في القرن الثامن الهجري بوصفها رد فعل لغَلَبة العنصر العلوي على الطرق الصوفية .

آراء معروف الكرخي :

كانت الفتوة من التقاليد التي دخلت الزهد وتطورت منه ، ثم صارت عنصراً بارزاً من عناصر التنظيم الصوفي ، فكانت أساساً ينطلق منه الصوفي إلى التصفية الداخلية وذلك عن طريق التركيز على فكرة الإيثار التي تتمثل في عنصري الفتوة : المروءة ، السخاء . وقد كان معروف الكرخي متمسكاً بمُثُل الفتوة وسار فيها إلى مدى أبعد ، فجعل معنى الإيثار يتجاوز خصوصيات النفس المعتادة إلى ما يقدّمه المؤمن من طاعات دينية تأميناً لمستقبله في الآخرة . فبعد أن عرّف معروف الفتوّة بأنها «السخاء والإيثار وما يحتاج إليه عند الإعسار» ، وجدناه يعرفها من جديد بأنها : «الإيثار مع الاضطرار ولو بالطاعات يوم القيامة» !

ومصداقاً لهذا روي عنه أنه أفطر في رمضان استجابةً لدعوة سَقّاء رجاهُ أن يشرب الماء جبراً لخاطره ورجاءً لدعائه ، في رأي هذا الصوفي الأول . وزيادة على هذا تتمثل الفتوة عند معروف في التوجه إلى الداخل والتوكّل على الله وتجنّب الاستعانة بالناس . ومن النصوص التي تعبّر عن هذا المعنى قوله : «اعلمْ أن الشفاء من البلاء ـ إذا نزل

بك ـ بكتمانه ، وأن الناس لا ينفعونك ولا يضرونك ولا يعطونك ولا يمنعونك» .

وكان معروف في موقفه هذا يمثّل مدرسة صوفية تتخذ فكرة البسط أو الإيجابية في مقابل القبض أو السلبية التي كان يتبعها معاصره بِشْر الحافي ؛ فكان معروف يحقق إنسانيته بالإيثار أو بالمساعدة على صورة إيجابية بينما كان بِشر يحاول ما أمكنه أن يتجنب الاختلاط وأن يصيب غرضه من تصوفه بالنفور من الناس والتشاؤم الذي يحسه في داخله منهم ويمنعه من ممارسة حياة طبيعية بينهم ؛ فكان معروف يقول في هذا الصدد : «إن أخي بشراً قبضه الورع وأنا نشّطتني المعرفة» . وكان معروف في تفاؤله الإيجابي هذا وتوكّله ورضاه يبني منهجه على قِصْر الأمل ، فيفكر في قرب المنون منه في كل لحظة ليدفعه ذلك إلى الحرص على مزيد من الإيثار وعلى التوجّه إلى المثل الأعلى ليصدر عن إنسانيته الكاملة . وعن محاولة الصدور عن طبيعة العالم الروحي وكان إيثاره المستمر وسيلة يتبعها لنسيان ما ينتظره في العالم الروحي الآخر ، والتغافل عنه لئلا يحمله طولُ الأمل على التفكير في حياته المادية وبذلك يغفل عن تحقيق إنسانيته الكاملة التي تقربه من المثل الأعلى . وأراد معروف الكرخي من تمسكه بفكرة قصر الأمل ، أن يخرج من الدنيا صفْراً من كل ما يتصل به ، فأوصى عند موته قائلاً : «إذا متُّ فتصدقوا بقميصي هذا فإني أريد أن أخرج من الدنيا عرياناً كما دخلَتها عرياناً» ؛ وليس في التصوف الأول نصٌ يدل على قطع العلائق وقصر الأمل أوضح من هذا النص . وكان توكّل معروف الكرخي الذي يتصل بقصر أمله متمثلاً في قوله : «إنما أنا ضيف مولاي [تعالى] ، إن أطعمني أكلتُ ، وإن أجاعني صَبَرتُ ، حتى يطعمني» ، وهذا هو

التـوكّل المطلق . ومنه عزوبتـه حتى مـوته الذي قـصد به أن لا يربطه بالدنيا رابط ولا يشغله شاغـل حتى ولو كان ذلك في صورة أهل وبيت وولد ، واكـتفى مـعروف من ذلك بـالحب الإلهي وتمسكه به وصـدوره عنه وتعليقه كل طاعاته وعباداته وتقـواه به . وقد روي عن معروف أنه سُئل عن علة انقطاعـه إلى العـبادة فكان جوابه يتمـثل في أنـه ليس الخوف من الموت ولا الخوف من الحسـاب وإنما : «إذا أحببتَـهُ أنسـاك جـميع ذلك» . وقـد أدّى هذا الإيثـار الذي تـطوّر إلى التـوكّل ثم إلى الحبّ الإلهي إلـى أن يشعـر مـعروف بالثـقة في رعـاية الله له ، فـروى أصـحـاب كـتب التـصوّف على لسـانه قـول مـريده السري بـن المُغَلّس السقطي (ت٢٥٤هـ/ ٨٦٨م) : «إذا كان لك إلى الله حاجةٌ فأقْسمْ عليه باسمي» . وسواء أكان هذا النص صـحيحاً أم منتحلاً فـإنه يعكس نتيجة الالتزام بالحب الإلهي عند الصوفية . ويعتبر هذا النصّ في الوقت نفسه مـحاولةً من الصـوفية إلى الرفع من شأن مـعروف إلى منزلة تعلو على مستوى البشر نـتيجة منهجه الصـوفي ؛ فكان من أوائل الأوليـاء الذين تميّزوا عن الإنسـان العـادي . والظاهر من سكوت القـائمين على شؤون الدولة أيام مـعروف عن هذه الاتجاهات أنـهم أرادوا أن يظهر في المجتمع الإسلامي فـريق من الأولياء يتـصرفون بالامتيـاز الروحي لينافسـوا الأئمة مـن أبناء علي بن أبي طالـب في شـتى طوائف المسـلمين ، على أن يُخَصّوا بإعـجاب الجمـاهير فيقللوا من اندفـاعـهم إلى مـعارضـة الدولة والخـروج عليهـا مع الثـائرين من أبناء عليّ الـذين كانوا يمثلـون المعارضـة للعباسـيين أيام التـصوّف الأول . ومما يـؤيّد ذلك أن معـروفاً استـمر ولياً مقـرباً إلى الله في رأي البسطاء بعد مـوته ووصـف قبره بالتـرياق المُجَرّب أو الدواء الشافي تعبيراً عن أن الدعـاء فيه مستجاب .

ب ـ الحارث بن أسد المحاسبي (ت٢٤٣هـ/ ٨٥٧م) :

من أبرز رؤوس الصوفية الأوائل ممن تأخروا عن معروف الكرخي وساروا في المنهاج الصوفي البغدادي شوطاً آخر . ومن أهم ما يميّز الحارث بن أسد أنه كان صوفياً عن بيّنة واختيار ؛ وقد ذكر في كتابه «الوصايا» أنه امتحن كل ما عرف في عصره من اتجاهات إسلامية فبدا له أن التصوّف أقربها إلى المثل الأعلى الذي كان يطمح إليه وذلك لتجرّده من التنافس المادي الذي وجده عند عامة طوائف المسلمين من جهة ، ولإعراضه عن المساس بالفرق الإسلامية الأخرى وارتفاعه فوق مستوى المماحكات الكلامية والفقهية والفكرية من جهة ثانية ، ولتعلقه بمنهاج مثالي عملي تطبيقي يتصل بنقاء الإنسانية والالتزام بالإيثار والتسامح من ناحية ثالثة . ويبدو أن استعراض المحاسبي للمدارس الفكرية المعاصرة له أدى به إلى ملاحظة ما بين التصوف والفلسفة في الهدف الذي يتمثل في تحقيق حياة مثالية مجردة من الشوائب للإنسان المفكر ، ووجد الالتقاء تاماً في الصدور عن المُثُل العليا التطبيقية لتحقيق هذا الهدف .

ولما كانت مدرسة بغداد الصوفية الواعية تبحث عن أفكار متعقلة ومنهاج عملي فقد كان فرح المحاسبي بالتعرّف على سقراط ومذهبه الضالة التي كان ينشدها في وضع منهج عملي للصوفية المعاصرين له ممن كانوا يبحثون عن طابع خاص يجعل منهم كتلة متميزة عن كلا المتكلمين والمتفلسفين . وهكذا تعلّق المحاسبي بسقراط واتخذ فكرة المحاسبة شعاراً وواجهة ومنطلقاً لأفكاره حتى لقّب المحاسبي نسبة إلى فكرته الرئيسة لا إلى قبيلة ولا إلى حرفة ولا إلى مدينة ، كما درج الناس عليه في عصره .

وأهمّ ما أسهم به الحارث المحاسبي في التراث الصوفي أنه كان أول صوفي يرسي قواعد المعرفة الصوفية على أساس ثقافي يتمثل في حلقات درس سرية تعقد في غرف مقفلة لا يقبل فيها إلا من يوثق به . وذكر أن المحاسبي ، والجنيد البغدادي الآتي ، كثيراً ما كانا يتناقشان قبل أن تعقد مثل هذه الحلقات وأن أكثر إنتاج المحاسبي كان يكتب على هذا المنوال . وكان مدار هذه الحلقات البحث في التوحيد باعتباره الفكرة الأساسية للمدرسة الصوفية . وكان من لصوق هذه الفكرة بالصوفية أنهم أطلقوا على أنفسهم عبارة ، أهل التوحيد ، وقد روي ، فيما روي من أخبار المحاسبي أن أحمد بن حنبل حضر سراً مجلساً من مجالس هذا الصوفي فتأثر غاية التأثّر بما سمع لكنه أصرّ على النهي عن سماعه لما فيه من إعمال للعقل في المسائل الدينية على نحو روحي مستقل يتنافى مع توجّهه السلفي الحرفي . وقد كان الغرض من تركيز الصوفي على فكرة التوحيد محاولة الوصول إلى منهجه على أساس عملي يحمل الإنسان على الشعور به داخلياً والصدور عنه روحياً ؛ فلا يكون عقيدة معلّقة مستقلة عن كيان الإنسان وإنما يصبح جزءاً لا يتجزأ من التكوين النفسي للإنسان بحيث يحس أنه جزءٌ لا يتجزأ من العالم الروحي القريب من المثل الأعلى صادر عن الإنسانية الكاملة التي تؤهله للشعور بأنه يحيا في عالم الأفلاك كما يرى الفلاسفة . وواضح أنّ المحاسبي وأمثاله هم السبب في تطوّر هذا التوحيد النفسي الشعوري إلى توحيد شهودي فيما بعد على يد الحلاج والشبلي ، ثم إلى فكرة الإشراق في القرن السادس ووحدة الوجود في القرن السابع .

ومن أجمل ما خلّف المحاسبي من إنتاج ، يرمي إلى فهم الإنسان حيّاً

وميتاً ، كتابان رائدان أولهما : «الرعاية لحقوق الله» الذي أراد به المحاسبي أن يصنع للإنسان منهجاً في حياته الدنيا يتمشّى مع الحياة المثالية التي يهدف إليها التصوف ، أما الثاني فهو كتاب «التوهّم» الذي يعرض فيه لأوّل مرة لرحلة الإنسان من هذا العالم إلى العالم الآخر ، ويبيّن تفصيلات حياته فيه على نحو مبنيّ على النصوص الدينية ؛ فسبق بذلك أبا العلاء المعري بثلاثة قرون إلى الكتابة في هذا الموضوع الذي طرقه المحاسبي قصداً وألمّ به المعري استطراداً ودون قصد كما فعل ابن شُهَيْد الأندلسي في كتابه «التوابع والزوابع» قبله بنحو قرن .

ولم يكتف المحاسبي بالأخذ المجرّد وإنما كتب في المحاسبة وكيفيتها كتاباً سماه «الرعاية لحقوق الله» يعتبر أوّل مصنَّف إسلامي مستقل في علم النفس . وضمن المحاسبي هذا الكتاب تحليلات بارعة للنفس الإنسانية ونفوذاً إلى أغوارها السحيقة في محاولة لرصد ما فيها من دقائق العيوب في شتى الأشكال وعلى أدق التفاصيل ليكون ذلك مُعيناً له على معالجة عيوبها والارتفاع بها من مستوى الوجود المادي اللاصق بالأرض إلى المستوى المثالي الذي يحقق الإنسانية الكاملة ويشعر الإنسان بما في عالم الأفلاك بالإصلاح اليوناني القديم ، وبالعالم الروحي عموماً ، الذي طمح إليه الفيثاغوريون وأفلاطون والرواقيون وأصحاب الأفلاطونية الحديثة من فلاسفة اليونان ؛ وبذلك تحقّق اللقاء بين الفلسفة اليونانية ، في جانبها المثالي ، وبين التصوف الإسلامي الذي أخذ يستفيد من الثقافة اليونانية التي انصبت في المجتمع الإسلامي في القرن الثاني الهجري وجعل المصنفون المسلمون يباشرون الإفادة

منها لأنفسهم في مطلع القرن الثالث الهجري وهو الوقت الذي بدأ التصوف يؤسس كيانه إيّانه .

وفوق ذلك حاول المحاسبي أن يستفيد ، في بناء منهجه الصوفي ، من تجارب السابقين عليه من أصحاب الأديان الأخرى فكان أقربهم إليه النصارى الذين يعتبر رهبانهم نماذج للصوفية الكاملي الأداء . وقد تأثر المحاسبي بالكتب الدينية المسيحية وبسيرة السيد المسيح حتى افتتح أحد كتبه بذكر قصة الباذر التي ضربها المسيح ـ عليه السلام ـ للأعمال الصالحة التي يقدّمها الإنسان على صورة بذرة تختلف نتائجها باختلاف التربة والبيئة والظروف . ولئلا يؤخذ على المحاسبي تطلّعه إلى ما وراء الإسلام ، أثمرت تجربته الشخصية في استعراض آراء المسلمين المعارضين إدخال العنصر الكلامي في التصوف ؛ فجعل يناقش ما ناقشه المسلمون من قضايا تتصل بخلق القرآن والتنزيل والتشبيه ، وكتب في ذلك كتباً أثارت عليه غضب الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ/ ٨٥٥م) الذي كان يصارع التيار المعتزلي ويمنع الإنسان من التعرض للمسائل النظرية والفكرية التي تطرّقت إليها النصوص القرآنية . ومع أن المحاسبي كان أقرب إلى الطابع السلفي منه إلى المعتزلي ، غضب منه ابن حنبل لإقامته آراءه على أساس من المناقشة لا التسليم القائم على النقل والنصّ الحرفي ، كيف لا ، وفكره كله يقوم على المحاسبة؟ !

ج ـ الجنيد البغدادي (ت٢٩٨هـ/ ٩١١م) :

ويمثل الجنيد بن محمد البغدادي القواريري الخزّاز قمة المدرسة البغدادية الواعية في التصوف ، وكان تالياً للمحاسبي في الزمان

والمكانة . ومما زاد تعمقه في التصوف العصر الذي عاش فيه ؛ فلقد كان القرن الثالث الهجري عصر الاعتزال واستقلال المباحث الفلسفية وانتقالها من طور الترجمة إلى طور البحث والإفادة . وقد اختار الجنيد التصوّف عن اقتناع بعد موازنة بين الأفكار والأحداث المختلفة فاندفع إلى أفكاره اندفاعاً إيجابياً لا سلبية فيه .

ومن المسائل العقلية التي تميّز بها الجنيد فكرة نفي الصفات ، وكذلك الجوانب الفلسفية في التوحيد من حيث نفي الكيف والحيث عن مفهوم الذات الإلهية والتوصل إلى أنّ «أصل عبادة الله معرفته ، وأصل معرفته توحيده وأصل توحيده نفي الصفات عنه بالكيف والحيث والأين» ، وهي جملة يخلص منها إلى أنه تعالى «فبه استُدلَّ عليه» ، وهنا صار التوحيد عند الجنيد مؤسساً على التجريد المطلق وإقراره على أساس متين ، تقوم عليه الفكرة وهي في الأصل كلامية معتزلية نادى بها معارضاه أبو علي وابنه أبو هاشم الجبائيان .

من ناحية أخرى ، دخلت العناصر الفلسفية إلى الفكر الصوفي الذي أقامه الجنيد ، ومن ذلك إلمامه بعبارة «كأس المحبة» بوصفها عنواناً للمعرفة الصوفية الإلهامية التي لا تتحقق إلا بعد غيبة الصوفي عن وعيه بفعل ممارساته العملية التي تهدف إلى إفناء الشعور الإنساني بشخصيته المستقلة عن الوجود العام . وكأس المحبة على العموم ترجمة إسلامية للباخوسية اليونانية التي تنصرف إلى الدلالة ذاتها عند المتدينين اليونانيين في عصورهم الأولى ، ثم استمرّت في الفكر الصوفي العام والإشراقي على الخصوص ، ولم يسلم منها متفلسف كعمر الخيام في رباعياته السائرة في رأي بعض المؤوّلين .

شخصيته وآراؤه :

نشأ الجنيد في بيت خاله السريّ السَقَطي (ت٢٥٤هـ/ ٨٦٨م) ، وكان من شيوخ التصوف من نهاوند في إيران . وكان أبو الجنيد من أصحاب الحرف يبيع الزجاج ولذا لقّب بالقواريري . أما الجنيد فكان خزّازاً وهذا يذكرنا بقيام الأفكار العقلية في الإسلام وغيره على أكتاف طبقة أصحاب الحرف وكان غلاة الشيعة وأوائل الزهّاد الصوفية في جملتهم من هذه الطبقة ، كما مرّ .

كان الجنيد في بدايته فقيهاً على مذهب أبي ثور من أصحاب الشافعي ثم صحب المحاسبي ثم حاول إقامة التصوف على أساس عقلي مقترن بالمجاهدة ، ومن عباراته المعبرة عن هذه النزعة قوله :

«ما أخذنا التصوف عن القيل والقال لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات لأنه صفاء المعاملة مع الله وأصله العزوف عن الدنيا» . هذا هو الجانب العملي . أما الجانب العقلي فيأتي عن عبارته القائلة : «لو علمت أن لله علماً تحت أديم السماء أشرف من هذا العلم ، الذي نتكلم به مع أصحابنا ، لسعيت إليه وقصدته . واستفدت هذا العلم من جلوسي بين يدي الله ثلاثين سنة» . . ولئلا يظهر التصوف بمظهر شاذٍّ عن روح الإسلام ومناقض للاتجاهات الإسلامية التقليدية ، أصرّ الجنيد على ربط التصوف بالكتاب والسنة فقال : «علمنا مضبوط بالكتاب والسنة . من لم يحفظ الكتاب ويحفظ الحديث ولم يتفقّه لا يُقتدى به» . قال ذلك ليجنب الصوفية الذين يعتمدون في منهجهم العلمي على التأمل والمجاهدة ، الغفلة عن الواجبات الدينية وبذلك يتورطون في مواقف تظهرهم بمظهر من

يفصّل الجوانب النفسية الاجتهادية على التديّن الشرعي التقليدي . ومما يظهر هذا التنوع في ثقافة الجنيد وأسلوبه في بناء التصوف على هذا الأساس العقلي ما ذكره أبو القاسم البلخي ، أحد كبار المعتزلة في القرنين الثالث والرابع الهجريين من وصف لمجلس الجنيد بأنه «كان الكتبة يحضرونه لألفاظه والفلاسفة يحضرونه لدقّة معانيه والمتكلمون يحضرونه لزمام علمه ، وكلامه بائن عن فهمهم وكلامهم وعلمهم» .
ويؤكّد هذه الملاحظة عبدالله بن سعيد الذي صنّف كتاباً في الرد على الفرق وجعل يبحث عن مزيد من المذاهب للرّد عليها وهُدي إلى الجنيد باعتباره إمام فرقة جديدة . فلما حضر مجلسه وسمع منَه كان حكمه عليه قوله :

«هذا شيء لا يمكنني مناظرتك فيه» . وكان ذلك منه لأنه سمع من الجنيد في التوحيد العبارات الآتية التي يشرح بعضها بعضاً في رأي الجنيد .

١ ـ قال الجنيد : «مذهبنا إفراد القِدَم عن الحدث» . أي فصل الخالق عن مخلوقاته ووضعه بمعزل عَنهم بمعنى نفي الصفات وإلغاء كلّ وجه شبهِ مادي يقوم بين الخلق والحق .
٢ ـ وقالَ : «التصوف هجران الإخوان والأوطان ونسيان ما يكون مما كان» بمعنى أن الصوفية يعيشون في حاضرهم متوجهين إلى التوحيد في محاولة لإلغاء عامل الزمن من الحياة الإنسانية والتوجّه الكلي نحو المثل الأعلى الذي هو الله : القديم الذي لا يتصسل به زمان .
٣ ـ وفي محاولة لفهم التصوف ، في رأي الجنيد وكيف يكون نثبت

عبارته القائلة : «إعلم أن أول عبادة الله معرفته ، وأصل معرفته توحيده ، ونظام توحيده نفي الصفات عنه بالكيف والحيث والأين» . ثم يذكر في شرح عبارته السابقة «فبه استدل عليه» قوله :

«وكان سبب استدلاله به عليه التصديق به ومن التصديق به وقع التحقيق به ومن التحقيق به جرت المعرفة به» .

ومعنى هذا أن الصوفي إذا أراد أن يوحّد الله على حقيقته ، على طريقة الصوفية ، فإن عليه أن يثقف نفسه ثقافة دينية تتصل بنفي الصفات عن الله وتوحيده توحيداً مطلقاً ينتفي به المكان والزمان والكيفية . ومن ثم يتجه الصوفي إلى الداخل ليعرف الله عن طريق التعقّل والتأمّل ونفي الشك . وهذه هي المرحلة الأولى .

أما المرحلة الثانية فتبدأ من بعد المعرفة به التي رأينا كيف تكون وذلك بالاستجابة إليه . ثم تؤدي الاستجابة إلى الترقّي إليه ثم الاتصال به ثم البيان له ثم ذهاب الوصف عنه . وبعد ذلك يرى الجنيد أن الصوفي يقع في حقيقة الوجود له ثم في حقيقة الشهود بذهابه عن الوجود . . وتكون النتيجة أن الصوفي يحس أنه موجود مفقود ، ثم بعد ذلك أنه موجود موجود لأنه «خرج من سُكْر الغَلَبة إلى بيان الصحو» . وشرحاً لهذه المعاني نذكر أن الجنيد يريد أن يقول : إن الطريق إلى الله يبدأ بمعرفته معرفةً تامة تؤدّي بالإنسان إلى إدراك أن الدين الذي ندين به حقٌّ لا مراء فيه وأن المتديّن الواعي يستجيب للتوحيد لا خوفاً من النار ولا طمعاً في الجنة وإنما اقتناعاً وإيماناً بأن الحياة الإنسانية لا تحقق الغاية منها إلا بطاعة الله . هذه الطاعة تؤدي

بالإنسان إلى محاولة الوصول بفكره وعقله إلى العالم الروحي ليدرك جوهر الوجود ويذوب فيه ، ثم يروض نفسه على أن يألفه ليعود إلى وجود الناس فيصفه لهم وصف مشاهدة وإدراك قلبيين ، فيستطيع أن يعبّر عن العالم الذي بلغه بلفظ إنساني مفهوم بعد تخلصه من حالة الشلل النفسي لأول وصوله إلى العالم الروحي . وبذلك ترتفع الحيرة ويحل الصحو ويمكن التعبير . وهذه المراحل أربع بيَّن بها الجنيد كيف يبدأ الإنسان ساذجاً بسيطاً وكيف ينتهي معبّراً عن جوهر الوجود . وهذه المراحل الأربع هي :

١ ـ السلوك الصوفي عن طريق الثقافة التوحيدية التي تبذر الإيمان في القلب وترفع الإنسان من الماديّة الشاكة إلى الروحانية المؤمنة الموقنة .

٢ ـ المرحلة الثانية التي تتمثل في ترك العالم المادي للنفس عن طريق التصفية الروحية والتوجه الكامل إلى الله حتى تصل إلى العالم الروحاني ليعبّر عنه تعبيراً أولياً لا يدركه الناس إدراكاً تاماً .

٣ ـ المرحلة الثالثة : الاستمرار في التصفية ليبتعد الإنسان عن طبيعة العالم المادي عاجزاً عن التحكم في نفسه وفي عباراته وتصرفاته ، وذلك بتسلط الوجود الروحاني عليه ، وهو الذي يعتبر في عرف الناس فناء إنسانياً . وبذلك يصل الصوفي إلى حقيقة الوجود على صورتها التي تتمثل في العالم العلوي ؛ ويتطور الأمر إلى إدراك هذا الوجود ولمسه روحانياً بحيث يصبح جزءاً منه . وهنا يبدو الاختلاف الكبير بين طبيعته وطبيعة الناس ؛ فإذا عبّر عن مشاهداته في هذا العالم جاءت عبارته من جنس طبيعته مختلفة

اختلافاً كلياً عما ألفه الناس على صورة شطحات ظاهرها مناقض للإيمان يوهم بإلهية الإنسان أو حلول الإلهية فيه ، وباطنها توقّف الحواس عن العمل على الصورة المعتادة بانشغالها بعالم جديد .

٤ ـ زوال حالة الغربة عن العالم المادي وتمكّن السالك أو الصوفي من ضبط حواسه على الصورة الإنسانية واستطاعته التعبير عن أحواله ومشاهداته بطريقة إنسانية تناسب مفاهيم الناس ، لكنها تتصل بالعالم الروحي الذي عاد منه بعد وصوله إليه . وليست هذه المراحل الأربع غريبة على الفكر الفلسفي وربما كان مصدرها عند الجنيد نفسه متصلاً بالفلسفة مباشرة . وقد ورد ذكر العالم الروحي عند فلاسفة اليونان واعتبرت النفس أفضل من الجسد ، والسمو بالجسد الإنساني إلى العالم الروحاني الحياة الحقيقية للإنسان في العالم المادي . واستمرت هذه الفكرة عند الفلاسفة حتى اعتبر التعبير عن المسائل العقلية عند كثير منهم نوعاً من الاتحاد أو التذوق لما في العالم الروحي من معان .

وقد كان أوضح من عبّر عن هذه المراحل الفيلسوف الإسلامي المتأخّر صدر الدين الشيرازي (ت١٠٩٠هـ/ ١٦٦٩م) ، وقد ألف كتاباً برأسه في هذا الموضوع سماه «الأسفار الأربعة» بمعنى الرحلات الأربع وقال في سردها في بداية الكتاب : «إعلم أن للسلاّك من العرفاء والأولياء أسفاراً أربعة :

١ ـ أحدها : السَفَر من الخلق إلى الحق .
٢ ـ وثانيها : السفر بالحق في الحق .
٣ ـ وثالثها : السفر من الحق إلى الخلق بالحق .

٤ ـ والرابع السفر بالحق في الخلق» .

ومن مهام الداعي إلى الله أن يكون صوفياً . ومؤدّاها أن المرحلة الأولى للإنسان في العالم الروحي تكون عن طريق الاتّجاه نحو الله بترك الدنيا . وتعقبها مرحلة أخرى يروض الإنسان فيها نفسه على أن يحيا في العالم الروحي . وتأتي بعد ذلك المرحلة الثالثة التي يبدأ السالك أثناءها في التعبير عن نفسه على صورة روحية تتنافى مع الطبائع والتقاليد والمتعارفات الإنسانية لفنائه في هذا العالم الروحي .

وتختتم هذه المرحلة بالدور الرابع الذي يتمثل في العودة إلى العالم الإنساني الطبيعي والتعبير عنه بمقتضى قوانيه وتقاليده مع صدور عن العالم الروحي .

وهذه الملاحظة للعنصر الفلسفي لأفكار الجنيد شجعت الباحثين على محاولة التعمّق في بحث هذه المسائل . وقد نهض المرحوم الدكتور علي حسن عبد القادر لذلك فلاحظ شبهاً ظاهراً بين آراء الجنيد الصوفية وأفكار الفيلسوف اليوناني أفلوطين (٢٠٥ ـ ٢٧٠م) بحيث ظهر أن هذا التشابه يمكن أن يعدّ اتصالاً وأخذاً مباشرة أو بالواسطة من هذا الفيلسوف الصوفي اليوناني .

وتتمثل هذه الاتصالات بين أفلوطين والجنيد البغدادي في النقاط التالية :

١ ـ كان أفلوطين يخجل من وجوده في الجسم الإنساني ويأبى أن يهتم بأهله ووطنه تسامياً عن العلائق المادية المحدودة في هذا العالم ؛ وكان من رأيه أن على الإنسان أن يتخلص منه . وهذه النقطة

متمثلة في وضوح عند المتصوفة عموماً وكثيراً ما تبرز في أقوال الجنيد وتطبيقاته العملية .

٢ ـ كان أفلوطين يرى قيام عالم الحق الأعلى والعالم الأعلى ، وكذلك فعل الجنيد . يضاف إلى هذا أن كلا المفكرين كان يرى أن العالم المادي الذي يحيا فيه الناس مليء بالخداع الذي ينبغي أن يتجنب .

٣ ـ كان أفلوطين والجنيد يعتقدان أن الروح مشتقة من العالم الأعلى وأنها نزلت منه ووجدت نفسها في العالم الأسفل محبوسة في الجسم الطبيعي ؛ ولذلك فإنها تحنّ إلى العودة إلى وطنها الروحي عن طريق المجاهدة والرياضة الروحية في محاولة لكسر قيد الجسم وإفناء المادة الجسمية التي تحبسها .

٤ ـ كان كلا الرجلين يعتقد أن عودة الروح نقية كما كانت قبل حلولها في المادة الجسمية مستطاع ، وكانا يريان أن في إمكانهما التخلص من ثنائية الجسم والمادة عن طريق المجاهدة لتعود نقية خالصة واحدة فترتفع إلى عالمها الأصلي .

٥ ـ كان المفكران يريان أن للروح وجوداً سابقاً على اتحادها بالجسم الإنساني وتمثُّلها في الحياة الدنيوية وكذلك وجوداً تالياً للحياة الجسمية أيضاً .

٦ ـ وبالنسبة للجنيد فلقد كان يعتقد بوجود ثلاثة عوالم :

١ ـ عالم ما قبل الحياة .

٢ ـ عالم الحياة .

٣ ـ عالم ما بعد الحياة .

وكذلك فعل أفلوطين .

وقد دلل الجنيد على صحة هذا الرأي بآيات من القرآن ضمّنها رسالة له سماها برسالة الميثاق واستشهد بفكرته هذه بالآية الكريمة **﴿وإذ تأذّن ربُّك ليبعثن عليهم إلى يوم القيامة من يسومهم سوء العذاب . إنّ ربك لسريع العقاب وإنه لغفور رحيم﴾**[٧ الأعراف ١٦٧] . هذا بالنسبة إلى الحياة الإنسانية التي تطفح بالعذاب الروحي . وأما الآية : **﴿وقطّعناهم في الأرض أمماً منهم الصالحون ومنهم دون ذلك ، وبلوناهم بالحسنات والسّيئات لعلهم يرجعون﴾**[٧ الأعراف ١٦٨] فتقوم دليلاً على الحياة الروحية بعد الموت بتأويل «يرجعون» بالعودة إلى العالم الآخر . وأما الآية التي تتصل بحياة الروح قبل نزولها إلى الجسد فهي **﴿وإذ أخذ ربُّك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم ، وأشهدهم على أنفسهم : ألستُ بربكم؟ قالوا : بَلىٰ ، شهدنا . أن تقولوا يوم القيامة ، إنّا كنّا عن هذا غافلين﴾**[٧ الأعراف ١٧٢] . وتعني هذه الآية أن الله جمع الأرواح أو الوجود الإنساني كله وأخذ عليهم الميثاق بربوبيته لهم فاعترفوا بذلك ، ومن ثَمّ أذن لهم بالاتّحاد بالمادة الجسمية التي تكوّن الوجود الدنيوي المادي . وبعد ذلك حذّرهم من أن يحتجّوا عند تحقُّق الوجود الثالث ليوم القيامة بغفلتهم أو نسيانهم .

٦ ـ كان كلا الجنيد وأفلوطين يرى أن النفس تصعد إلى وطنها بعد خلاصها من الجسد فترى الله بقوة مشاهدتها ، والطريقة لتحقيق هذا الغرض هي المجاهدة التي تهدف إلى التخلص من ثقل الجسم والخلاص من التركيب والخروج إلى عالم الروح بصعود الروح الإنسانية إلى الأعالي . وهذه المرحلة وتحقُّقها يطلق عليها اصطلاح الفناء سواء بالعربية أو بما يقابلها باللاتينية واليونانية .

٧ ـ يتفق أفلوطين والجنيد في أن الروح في صراع دائم مع ضعفها وهواها ويعتبران ذلك امتحاناً لها وبلاءً يعني نجاحُها فيه تحقيقاً للغرض من وجودها .

٨ ـ يتفق الجنيد وأفلوطين في فكرة الأسفار الأربعة أو المراحل التي تقطعها النفس الإنسانية لتحقيق كمالها الروحي أثناء وجودها في أسر الجسم المادي ، وقد رأينا مدلول هذا المصطلح عند الجنيد .

أما أفلوطين فيتمثّل هذا المنهج عنده في الجدل الصاعد والنازل الذي هو أربعة مراحل : فالصعود مسبوق بمرحلة التصفية ، والنزول مسبوق بمرحلة الفناء . فبذلك تتبين وجوه من الشَبَه كثيرة بين الفيلسوف الروحي والعارف الصوفي ويبدو في وضوح وجلاء أن التصوف ليس مجرد مبالغة ساذجة في الزهد ولا غروراً إنسانياً يحمل في طياته الأمّية والغفلة والجهل وإنما هو فلسفة كاملة تجعل الروح أساساً ومَداراً ليكون في ذلك استقلالها الفكري وكيانها الخاص ، الذي يختلف عن متعارفات المدارس المادية التي تعاصرها وتعيش في بيئتها .

لقد وجد الجنيد البغدادي الحل الفلسفي للمشكلة التي كان يعاني منها أصحاب المثل العليا الذين ينفرون من أصحاب النزعات المادية في الحياة الإسلامية في القرن الثالث الهجري سواء منها الجانب السياسي أم الاقتصادي أم العسكري أم ما إلى ذلك .

لقد أقام الجنيد التصوّف على أساس عقلي يستطيع أن يناقش أصحاب المدارس الأخرى بمقتضاه وأن يقرن الحجة بالحجة ، وأن يتجه هذا الاتجاه في يقين عقلي يزيده اقتناعاً بجدوى ما يفعله .

٢ ـ مدرسة التصوّف الفارسي الغائب عن الحس

مقدمة : الفتوة والملامتية في بلاد فارس :

رأينا في مدرسة بغداد الصوفية كيف أثّر العامل الثقافي في تكوين الطابع الإيجابي العقلي للتصوّف هناك ، ووجدنا كيف أثّر علم الكلام من ناحية والفلسفة من ناحية أخرى في الفكر الصوفي كما عكسه الحارث بن أسد المحاسبي والجنيد البغدادي . أما في فارس فقد كانت البيئة الثقافية تختلف اختلافاً بيّناً عن مثيلاتها في بغداد ؛ ولهذا وجدنا طابع التصوف هناك مختلفاً تمام الاختلاف عنه في بغداد . ومن هذه الاختلافات أنه ، مع ظهور الفتوة في التصوف البغدادي ، كان تركيز صوفية إيران على هذه النزعة أقوى وأشدّ وذلك لأنّ فكرة الفتوة تراث فارسي قديم نشأ هناك قبل ظهور الإسلام باعتباره إصلاحيّاً ومخففاً من جور الطغيان المطلق في النظام الملكي الفارسي وتخصصاً لدفع المظالم ومساعدة الفقراء على يد كتلة روحية من صلب المجتمع الفارسي .

وقد استمرت روح الفتوة في فارس بعد الفتح الإسلامي واشتدّت لمّا أحس الحساسون من الفرس أن الفاتحين لم يكونوا نماذج حسنة

للمبادئ التي ينادون بها . ومن هنا جاء رد الفعل من الفتح الإسلامي فبرزت جماعات الفتوة في خراسان وكان رائدها التخفيف عن الناس ومد يد المعونة إليهم عن طريق التضحية بالمصالح الشخصية ، وعن طريق نذر هذه الكتل لأعضائها في سبيل تحقيق المثل الأعلى الذي ينشدونه .

وكان الفتيان الفرس ، على هذا الأساس ، جبهة من الأتقياء المؤثّرين الذين يتعلقون بالمثل الأعلى ويضحون بمطالبهم المادية ومصالحهم الشخصية للتخفيف من الويلات التي يعاني منها قومهم . ومما يدل على رسوخ الفتوة في المجتمع الفارسي أنها تطورت عندهم إلى معنى جديد يزيد على فكرة الإيثار التي تصدر عنها فكرة الفتوة وذلك بالتمسك بفكرة التضحية إلى أقصى حد بحيث تطورت إلى تحري إثارة استنكار الناس لما يقومون به من أعمال وما يعكسونه من تصرفات هي في باطنها فتوة مبالغ فيها وفي ظاهرها استخفاف بالتقاليد الاجتماعية والواجبات الدينية ، وأطلقوا على أنفسهم اسم الملامتية نسبةً إلى الملامة على غير قياس ، [لأنّ النسبة إليها في العربية تكون على لفظ ملاميّة] . وكانت الملامتية في حقيقتها تعني شكلاً من الإيثار يتجه اتّجاهاً خالصاً إلىّ المثل الأعلى دون أن يهتم بالمتواضعات الاجتماعية والمتعارفات الدينية . ومن هنا كان الملامتي يتظاهر بالسكر دون أن يشرب ويتظاهر بالفسق دون أن يفسق ويتظاهر بالشر وهو في حقيقته على اتصال دائم بالخير والحق . وكان الغرض من ذلك أن تَخْلُص عبادة الملامتي وما يقدمه من خير وتضحية من شوائب الغرور والرياء والشهرة والمنفعة وما إلى ذلك من مطالب مادية دنيوية . وقد اشتهرت الملامتية في خراسان على الخصوص وكان من رجالها أبو حفص الحداد [عمرو بن سلمة

النيسابوري ، (ت٢٧٠هـ/ ٨٣٣م) ، وحمدون القصّار [أبو صالح بن أحمد بن عمارة النيسابوري ، (ت٢٧١هـ/ ٨٣٤م)] . وقد صارت الملامتية طابعاً يغلب على التصوّف الفارسي في أواسط القرن الثالث الهجري وصار العمل الخالص غير المشوب من المبادئ التي يدين بها من كان يختار المنهج الصوفي إطاراً لحياته الاجتماعية . وقد أدى انتشار مذهب الملامتية في فارس إلى شيوع فكرة الاستخفاف بالرأي العام وبالعرف الاجتماعي والديني ونتج عن ذلك تصريح الصوفية بمكنوناتهم دون تحرّج ودون حساب لما يورثه ذلك من إنكار الرأي العام ما داموا في دخيلتهم مخلصين له ـ تعالى ـ الدين .

وقد أثمر اعتياد المجتمع الفارسي لهذه الظاهرة الصوفية أنْ صارت هذه التصرفات من طابع التصوف ؛ فأطلق عليها اصطلاح الشطحات ، وبعد أن كانت الجرأة على خرق التقاليد الاجتماعية والدينية منحصرة في المسائل العملية الاجتماعية تطورت إلى تصريحات وجمل متسرّعة يعبّر بها الصوفية عن أحوالهم النفسية في الأوقات التي يستشعرون فيها القرب من المثل الأعلى والفرح بشهوده ببصائرهم . وهكذا جرؤ أبو يزيد البسطامي على القول : «سبحاني سبحاني ما أعظم شاني !» وسهل على الحلاّج أن يقول : أنا الحق ! دون أن يقصدا تأليه نفسيهما ؛ وإنما كانا يعبران عن فكرة يسميها الصوفية الشطح أو عين الجمع أو التعبير بأسلوب الحكاية عن الله .

وهذه المقدمة أريد بها أن تمهّد لدراسة أبي يزيد البسطامي والحلاّج اللذّين يمثلان التصوّف الفارسي الغائب عن الحس لأول نشأته .

أ ـ أبو يزيد البسطامي (ت٢٦١هـ/ ٨٧٥م) :

١ ـ أبو يزيد هو طيفور بن عيسى بن سروشان الذي عاش في بسطام التي ينسب إليها . كان من أسرة مارس أعضاؤها التصوّف فكان أبوه زاهداً وأخواه صوفيين . أما جدّه فكان مجوسياً ثم أسلم . وكما كان في كلام معروف الكرخي وتصرفاته رواسب صابئية تشير إلى دينه القديم بقيت رواسب المجوسية في كلام أبي يزيد البسطامي ؛ فكان كلامه متضمناً للفظ «الزنّار» الذي كان حزاماً من الصوف يشدّه المجوس على أوساطهم وكانوا يسمونه «الكُستي» . وقد صار الزنار في كلام البسطامي رمزاً للجانب الفاني من الإنسان الذي يحيا حياته المثالية الروحية بعيداً عن كل علاقة مادية . ومن أمثلة عبارات أبي يزيد ، التي تدخل فيها كلمة الزنار ، قوله : «غُصْتُ في بحار الأعمال [= التقاليد الاجتماعية] أربعين سنة فصعدت فإذا أنا مربوط بكل زُنّار» أي مقيّد بشتى السلاسل . وكذلك قال أبو يزيد : «إذا وقفت بين يدي الله فاجعل نفسك بأنك مجوسي تريد أن تقطع الزنَّار بين يديه» .

وكذلك قال : «كنت اثنتي عشرة سنة حدّاد نفسي ، وخمس سنين مرآة نفسي وسنة أنظر فيما بينهما . فإذا في وسطي زُنّار فعملت في قطعه اثنتي عشرة سنة ؛ فإذا في بطني زنار فعملت في قطعه خمس سنين . . .» . وذُكر أن أبا يزيد لم يهمل الثقافة الدينية والعقلية فقيل : إنه أخذ عن عدد من الشيوخ بلغوا ثلاثمائة وثلاثة عشر ، وهو عدد يقصد به الكثرة من ناحية والمبالغة من ناحية أخرى ، والتبرّك الرمزي من ناحية ثالثة لأنه يمثل عدد جيش المسلمين في وقعة بدر وبه استطاعوا الانتصار على المشركين بمدد من الله .

٢ ـ وقد ذكروا أن من بين الشيوخ الذين أخذ عنهم أبو يزيد الإمام جعفر الصادق (ت١٤٨هـ/ ٧٦٥م) . وتذكر كتب التاريخ أن أبا يزيد ولد (سنة ١٨٨هـ/ ٨٠٤م) وهو دليل كاف على نفي التقائهما . ولكن ذلك لا ينفي الدلالة الأخرى غير التاريخية التي تحاول أن تربط بين جعفر الصادق ، الذي عد أستاذاً للجيل المعاصر له في النصف الأول من القرن الثاني الهجري واعتبر من المتصوفة البارزين عند الصوفية أنفسهم حتى لقد ترجمه أبو عبد الرحمن السلمي في كتابه الضائع «تاريخ الصوفية» واعتمد عليه اعتماداً كلياً في كتابه المخطوط الذي يفسر فيه القرآن على الطريقة الصوفية . وميزة أخرى للصادق جعلته قدوة للصوفية ومثلاً أعلى لهم هو تركه للصراع السياسي واتجاهه للبحث العلمي واتصافه بالزهد والفتوة .

وقد صدر أبو يزيد عن روح الفتوة والملامتية باعتبارهما مرحلتين تتم بهما تنقية النفس الإنسانية من شوائبها المادية وتعدها للسلوك الصوفي والتصفية الروحية . ومن هنا ورد في كلامه أنه قال : «كنت اثنتي عشرة سنة حدّاد نفسي» ، وذكر في موضع آخر أنه كان «قصّار نفسه» مدة أخرى . ولفظا حدّاد وقصّار لهما دلالتان : الأولى : المعنى الظاهر الذي يراد به أنه طرق نفسه بالحديد بمعنى تحمل المجاهدات والرياضة النفسية ، وأنه من ناحية أخرى كان قصاراً نفى عن نفسه سوادها الدنيوي وجعلها بيضاء كما يفعل القصّارون [= الصباغون] . والدلالة الأخرى هي الكناية التي تتوجه إلى رجلين من زعماء الفتوة والملامتية لقّبا بهذين اللقبين وهما حمدون القصار وأبو حفص الحداد .

٤ ـ يضاف إلى ذلك أن أبا يزيد تأثّر بروح المحاسبة التي وضع

أسسها الحارث بن أسد ، وكذلك الثقافة الروحية والمراحل النفسية عند الجنيد البغدادي . وكان من أقواله : «إن في الطاعات من الآفات ما لا تحتاجون معها إلى أن تطلبوا المعاصي» ، وهذا يعني أن الإخلاص في الطاعات يتطلب تنقيتها من شوائب كثيرة كالرِّياء والشهرة والطمع في الثواب وما إلى ذلك ، وهي أمور تحتاج إلى كثير من المشقات حتى تَخلُص لله . وواضح من هذه الفكرة أنها تدخل في محاسبة النفس ؛ وصلتها بآراء المحاسبي مما لا نحتاج معه إلى بيان . ويكمل هذا الاتصال بالمحاسبي تعبير للبسطامي مؤدّاه أن الصوفي «لا يبلغ مبلغ الرجال [أي الصوفية الواصلين] إلاّ إذا عرف نفسه» .

٥ ـ ولم يكن البسطامي من أنصار المجاهدة ، باعتبارها أساساً رئيساً للتصوّف ، ولم يكن من أنصار الكرامات التي تنتج من استغراق الصوفي في المجاهدة . ومن أقواله في ذلك : «لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى تربَّع في الهواء فلا تغتّروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة» . لهذا كان أبو يزيد يعتبر التديّن من أسس التصوّف ، كما فعل المحاسبي والجنيد البغدادي . وكل صوفي ، في رأيه ، ينبغي أن يكون متديناً ، ومن هذا التدين يخرج التصوّف إلى الحياة الإسلامية العملية . لكن البسطامي كان صريح المعارضة للبحث التقليدي مناصباً العداء الفقهاء لأن الفقه ، في رأيه ، علم عملي يهتم بالجوانب التطبيقية المادية البحتة ولا يهتم بأعماق النفس الإنسانية ولا بجوهر التديّن الذي يتصل بالتوجّه نحو المثل الأعلى . وقد خاطب أبو يزيد البسطامي الفقهاء بقوله : «مساكين : أخذوا علمهم ميّتاً عن ميّت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت . الناس يقولون به [= بالله] وأنا أقوله : منه» . وذلك يعني أنه

يصدر عن الله مباشرة أما الناس فيأخذون بالنصوص الظاهرية ويطبقونها تطبيقاً آليّاً دون أن يكلفوا أنفسهم مشكلة الغوص إلى أعماقها . وعبر أبو يزيد عن هذا الموقف بعبارة أخرى ، في مناقشة له مع فقيه ، فقال : «فعلمك ، يا شيخ ، نقلٌ من لسان عن لسان . . وعلمي من الله وإلهامات منه» .

٦ ـ بكل هذا خرج أبو يزيد بمذهب جديد تميّز به التصوف الفارسي عن البغدادي ، فالأخير تصوّفٌ واع صاح أما الأول فغائب عن الحس ، ولهذا سمي التصوف البغدادي بمدرسة الصحو وسمي التصوف الفارسي بمدرسة السكر كما مرّ . وتطبيقاً لهذه التفرقة نشير إلى أن أبا يزيد ، حين يشرع في أسفاره ، ينمحي في المرحلة الثالثة من المراحل التي رأيناها عند الجنيد فيفنى عن ذاته ويعجز عن التعبير عن نفسه على الطريقة المتعارف عليها في المجتمع الذي يحيا فيه ، ولا يستطيع التحوّل إلى المرحلة الرابعة : مرحلة التنسيق بين ما يحس به داخل نفسه وبين التعبير الذي يوافق تقاليد المجتمع الإسلامي الدينية . ويمكن تشبيه حال أبي يزيد البسطامي بالنموذج الذي يقدّمه القرآن للإنسان الذي يحاول النفوذ إلى العالم الروحي ، وذلك أنّ موسى ـ عليه السلام ـ لما أراد أن ينظر إلى الله حذَّره ـ تعالى ـ من أنه لن يقوى على ذلك ، وبيّن له أنه سيتجلى للجبل الذي هو أقوى منه ؛ فإذا ثبت الجبل له أعاد الكرّة على موسى . لكن الجبل صار دكّاً ، وكان أن غاب موسى عن وعيه . وعلى ذلك كان من أقوال أبي يزيد عبارة تتصل بهذه المرحلة الثالثة ومن هنا وجدنا فيها شطحاً كثيراً . ومن عباراته التي سجّلت عنه في هذا المجال قوله : «سبحاني ، سبحاني ، ما أعظم شاني» !

٧ ـ وقد تأوّل البسطامي الوحي الإلهي فلاحظ أن النبي يرتفع ، في حال تلقّيه الوحي ، من الإنسانية إلى الملكية ، ومن المادّية إلى الروحانية ومن العالم المادي إلى الملأ الأعلى ليتسنّى له التلقّي عن جبريل (ع) ؛ فالنبي (ص) ، في هذه الحال ، لا ينطق عن نفسه بل يؤدّي ما يتلقاه عن الملك من كلام موحى به . وإذا وصلنا هذا باصطلاحات الصوفية عندئذ يقال : إنّ النبي ، في حال الفناء في العالم الروحي والسكر والانخلاع من الإنسانية ، لا يعبر عن نفسه وما في ذهنه من معان وإنما ينقل نصّاً تلقاه في حال من اللاوعي . ومثّل البسطامي ، لحال السكر هذه بالنسبة لشخصه ، بقوله : «كنت ثلاثين سنة أذكر الله ثم سكنتُ فإذا حجابي ذكري له» . أي : إنني ، بعد ثلاثين سنة من التوجّه الكلي إلى الله ، بترديد نصوص إنسانية موجهة إليه ، اكتشفت أن هذه النصوص هي في حد ذاتها حائل يحول بيني وبين العالم الروحي ، واكتشفت ذلك بنفسي مندمجاً في هذا العالم ومكتشفاً أني أردد كلاماً متّصلاً بالعالم المادي .

وقد دلّل أبو يزيد على هذا الرأي بآيات من القرآن نصها : ﴿**إنّ الله اشترى من المؤمنين أنفسهم . .**﴾ [٩ التوبة ١١١] ودون أن يتم ذلك بقوله تعالى : ﴿**وأموالهم بأن لهم الجنة**﴾ .

وخرج من ذلك باستنتاج مؤدّاه : «إنّ من باع نفسه فكيف تكون له نفس» . وهكذا أصبح التصوّف في النهاية كما بدأ قائماً على إلغاء الوجود الإنساني في محاولة منه للاندماج في العالم الروحي .

٨ ـ وسيراً في هذا المدى إلى نهايته ، نشير إلى أنه أثر عن أبي يزيد البسطامي معراج كمعراج النبي محمد (ص) وعيسى (ع) ذكر في

مقدمته قوله : «إني رأيت في المنام كأنّي عرجتُ إلى السموات قاصداً إلى الله طالباً لمواصلة الله ـ سبحانه وتعالى ـ على أن أقيم معه إلى الأبد» . وقد صوّر أبو يزيد معراجه في السموات السبع على صورة مراحل تقابل مقامات الصوفية في تعلقها بالمستويات الروحية عند السالكين في اندفاعهم إلى التصفية الروحية . ويستمر أبو يزيد في معراجه فيتجاوز السماء السابعة حتى ينتهي إلى الكرسي ثم العرش حتى سمع قول الله له : «يا صَفيِّي أدْنُ منّي . . واجلسْ على بساط قُدْسي . . . أنت صفيِّي وحبيبي وخيرتي من خَلقي . . ثم لم أزل منه كذلك حتى صرت كما كان [= كما كنت] من حيث لم يكن التكوين» .

ويحدّد أبو يزيد الهدف من معراجه بذكره أنّ الله أمره أن ينصح الخلق ، متى عاد إلى الأرض ويدعوهم إلى الله ـ عز وجل ـ بذكره أنه لقي محمداً (ص) في هذا المقام السامي فأمره بذلك . وبذلك يلتقي الإسلام مع التصوف ويعتبر الصوفية ضمن نطاق الجماعات الإسلامية المتشرعة .

٩ ـ لقد كانت تصفية البسطامي لنفسه وإعداد باطنه للاتّصال بالعالم الروحي تتم عن طريق التركيز النفسي والتأمل الباطني لا عن طريق المجاهدة الشديدة وقتل الجسد ليتسنّى للصوفي أن تظهر منه الكرامات . وكانت طريقة أبي يزيد في التصفية متصلة بعامل وجداني يتجه الصوفي على أساسه إلى الله ـ تعالى ـ اتجاهاً شاملاً ؛ وبذلك لا يحس بنفسه لاستغراقه بالعالم الروحي ؛ ومن هنا أحس الصوفية أنفسهم بهذا الضياع الروحي المقصود الذي مارسه أبو يزيد البسطامي

فرووا عن ذي النون المصري المعاصر له أنه قال فيه : «البسطامي ، في بحثه عن الله ، أضاع نفسه فهو يبحث عنها مع الباحثين» .

وهذه الدرجة من الاستغراق الكلي والفناء عن الوجود الواعي للإنسان ، أدّيا بالبسطامي إلى أن تصدر منه أقوال في ظاهرها تحدٍّ للشرع وحقيقتها الإحساس بالصدور عن العالم الروحي انطلاقاً من الفناء لا حقيقة بل شعوراً نفسياً وإحساساً داخلياً ، ومن هنا سمع يقول «حسبي من نفسي» أي : تكفيني نفسي فلا حاجة لي بعقيدة أو فكرة تأتيني من الخارج . وذكر عنه أنه قال : «أنا اللوح المحفوظ» ، وقال لزميل له ردّاً على سؤال سائل : من في بيت أبي يزيد؟ فكان جوابه : «ليس في البيت إلا الله» . كل هذا فسره أبو يزيد البسطامي بالآية السابقة : ﴿**إنّ الله اشترى من المؤمنين أنفسهم**﴾ ، أي : أنّ الصوفية قد بذلوا وجودهم الحسي رضاء بوجودهم الحقيقي الذي يقوم بمعزل عن الشعور . بالجزئية والذاتية والاتّصال المادي بالعالم المحسوس .

١٠ ـ لقد وضع البسطامي للصوفية نظرية في المعرفة في الاتجاه نحو الباطن ، وكان استقاء الحقائق عنده مرتبطاً بالإشراق الداخلي الذي يعتبر نوعاً من الإلهام الشبيه بالوحي الإلهي عند الأنبياء .

وأصبح البسطامي قدوة للحلاج في وحدة الشهود التي هي أساس نظرية المعرفة عند هذا الصوفي . ووحدة الشهود تعني الشعور بزوال الفواصل بين جزئيات هذا العالم ، أو بصورة أدق زوال الحواجز بين الإنسان وبين الملأ الأعلى لأن الاعتقاد بزوال هذه الفوارق بين الوجود المحسوس والوجود المجرد يعني وحدة الوجود . ولم يكن البسطامي ولا الحلاج يفكران في هذه النظرية الفلسفية التي ظهرت بعدهما بثلاثة

قرون وإنما كانت الوحدة قائمة على الشعور الداخلي لا على الفلسفة العقلية ، وعلى البصيرة القلبية بهذه الوحدة بين الخالق والمخلوق لا على النظرية الفلسفية التي تقول : «ليس في العالم إلا الله» . وعلى هذا فإن وحدة الشهود حالة نفسية يحسّ بها الإنسان بزوال شعوره بماديته وكونه جزءاً لا يتجزأ من العالم الروحي . وينبغي أن يذكر هنا أن وحدة الشهود لا تشترط السلوك الروحي ولا الإعداد النفسي ولا الشعور الإنساني بالاستقلال عن العالم الروحي وإنما هي فلسفة لها حججها وبراهينها بمعزل عن شخصية الإنسان .

١١ ـ ولسائل أن يسأل : لِمَ ثار المجتمع على الحلاج فقتله ثم سَلِمَ أبو يزيد؟ الحق أن المسؤول عن ذلك البيئة التي عاش فيها هذان الصوفيان ، فقد كانت بغداد مليئة بالفقهاء الذين يعتبرون حرّاساً للدين ومركزاً للخلافة التي تتحمل مسؤولية الدفاع عن التراث الديني . ثم إن الحلاّج قد اشتبكت أموره بالسياسة فكان قتله أقرب إلى العقوبة السياسية منها إلى التعزير الديني .

١٢ ـ وأخيراً لا بد أن نذكر للبسطامي أنه كان واعياً للآراء الفلسفية التي عاصرته فكان كلامه شبيهاً بفقرات من أبحاث الكندي المعارض له في المسائل الفلسفية المتصلة بإثبات وجود الله بالدليل الرياضي .

ومن كلام البسطامي في ذلك قوله : «لا أعلم سوى الواحد ، والجمع يخرج من الواحد ، والواحد لا يخرج من الجمع لأن الحساب لا يتم إلاّ بالواحد : إذا تم ألفٌ ونقص منه واحد يسقط اسم الألف من الآلاف» . فهنا تعبير واضح الفلسفية شبيهٌ جداً بكلام الكندي ولكنه يصدر عن روح صوفية . والبسطامي يريد أن يقول : إن الواحد هو الأساس ؛ فلو لم يكن الواحد ما كانت الأشياء المتكثرة .

١٣ ـ ونفياً لأي شك في قول البسطامي بالاتحاد بالله نذكر أنه واجه هذه التهمة في حياته فأجاب على من أثار هذه المسألة بقوله : «يا مسكين ، وهل وصل إليه أحد؟ لو بدا للخلق منه ذرة ما بقي الكون ولا ما هو فيه» ، وفي هذا إشارة إلى ما ذكره القرآن من موقف موسى لما دعا الله أن يسمح له برؤيته فكان جوابه تعالى : **﴿لن تراني ، ولكن انظر إلى الجبل فإنْ استقرّ مكانه فسوف تراني . فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً ، وخرّ موسى صعقاً﴾** [٧ الأعراف ١٤٣] . وللملاحظة الفرق بين الجنيد الواعي والبسطامي السكران قال الأخير ، تعبيراً عن حاله : «يصل العبد إلى الله بالخَرَس والصمم والعَمى» أي بالتخلّص من الصفات الإنسانية والاتجاه الباطني نحو العالم الروحي .

ب ـ الحسين بن منصور الحلاّج (ت٣٠٩هـ/ ٩٢٢م) :

١ ـ سيرته :

يعتبر الحلاج معبّراً عن مدرسة السكر الصوفية وهو في أقواله وآرائه قريب الشبه بأبي يزيد البسطامي وخاصة فيما يتصل بشطحاته التي تعبر عن السَفَر الثالث المتمثل في التعبير عن نفسه في حال من الاندماج في العالم الروحي لا يتناسب مع متعارفات المجتمع . وقد أدّى قتل الحلاج إلى إعراض كثير من مؤرخي التصوّف وشيوخه عن التطرق إلى هذه الشخصية الصوفية ؛ ومن فعل ذلك منهم تناوله في الحد الأدنى مما يمكن الخوض فيه . وقد صار الحلاج عَلَماً على وحدة الشهود وإن كان المصنفون نسبوه إلى الحلول . وقد كانت هذه الفكرة أبرز ما قدمه التصوّف في القرن الثالث والرابع حتى إن أبا بكر الشبلي (سنة

٣٣٤هـ/ ٩٤٥م) ـ وقد كان صديقاً للحلاّج وزميلاً له ـ قال : «كنت أنا والحلاج شيئاً واحداً إلا أنه باح وكتمت» .

٢ ـ لقد كان الحلاج فارسياً من مدينة البيضاء وقصد من بلده إلى (تُسْتَر) في الجنوب الغربي من إيران ، وأخذ عن سهل بن عبدالله التُسْتَري ، ثم قصد إلى بغداد حيث حضر مجالس الجنيد ، وبعدها اتّجه إلى مكة واتّصل بعمرو بن عثمان المكي الذي كان قاضياً في الطائف ، وقفل راجعاً إلى بغداد وجعل يدعو هناك إلى مذهب كوّنه لنفسه ودعا الصوفية إلى الأخذ به . وفي تلك الأثناء كانت المجاعات والاضطرابات السياسية والصراع على السلطة في بغداد تتطلب كبش فداء يضحى به وتلقى على عاتقه المسؤولية عن هذه المصائب ؛ فوجدت الدولة في الحلاج هذه الضحية فقبض عليه سنة (٣٠١هـ/ ٩١٠م) وعلّق على أحد أبواب بغداد في الكرخ ثم الرصافة باعتباره من دعاة القرامطة ، ثم أعيد القبض عليه بعد ذلك بثماني سنين وحكم عليه بالإعدام وقطعت يداه ورجلاه ثم ذبح وأحرق وذرّي رماده في دجلة ، وسبق كل هذا ضربه ألف سوط .

وكان مما قيل في سبب إعدامه أنه وجدت له رسالة أرسلها إلى أنصاره في إيران يقول فيها : «وقد آن الآن أذانك للدولة الغرّاء الفاطمية الزهراء المحفوفة بأهل الأرض والسماء ، وأُذِنَ للفئة الظاهرة في الخروج إلى خراسان ليكشف الحق قناعه ويبسط العدل باعه» .

وقد قيل في الحلاج : أنه كان ساحراً كيمياوياً له معرفة بالطب ونُسِب إليه أنه شفى الخليفة المقتدر بلمسة من يده وأنه كان يحضر

فاكهة الصيف في الشتاء وبالعكس ، وما إلى ذلك من كرامات ، في رأي الصوفية ، ونيرنجات في رأي غيرهم .

٣ ـ وقد ذكر في الحلاّج أنه كان سياسياً يريد الزعامة لنفسه .وقيل فيه إنه كان ذا علاقة بالتشيع الإثنا عشري وأنه حاول أن يقنع أحد سفراء المهدي المعارض له في توحيد جهودهما في حركته ، وقيل : إن ذلك لم يسفر عن شيء .

فوق ذلك ذكر عن الحلاج أنه كان ينكر الواجبات الشرعية ويعتبر الأساس في الحج الاتّجاه القلبي إلى الله ، وزعم أنه أجاز ـ لإتمام الحج ـ أن يطوف الإنسان في بيته حول بناء مربّع يشبه الكعبة على أن يكون طاهراً . قيل هذا مع أن الحلاج نفسه حجّ إلى مكة ولم يذكر عنه أنه مارس هذه الشعيرة الإسلامية على الصورة التي ذكرت عنه .

يضاف إلى هذا أن الحلاج كان أديباً ومتكلماً وفيلسوفاً وصوفياً وشاعراً ، وقد ذكر في محاكمته أن سوق الكتب عرفت كثيراً من مصنّفاته في المسائل التقليدية ، غير أنه لم يصلنا من إنتاجه إلا كتاب الطواسين [= جمع طاسين بمعنى الفصل الروحاني أو الآية في رأي خصوم الحلاج] . ولهذا الكتاب شرح بقلم روز بهان البقلي من صوفية القرن السادس والسابع ، وقد جمع المستشرق المرحوم ماسينيون ديوان الحلاج في طبعتين ولكنه يستحق تحقيقاً جديداً ، وقد قمنا بهذا العمل تحقيقاً وشرحاً نأمل أن يكونا وافيين بالغرض مع الاعتراف بسبق المرحوم ماسينيون .

مذهبه :

أ ـ ذكر الحلاج أنه اختار من كل مذهب أشد ما فيه فكانت آراؤه

تنسيقاً لأعمق ما عاصره من أفكار وأدعاها إلى تحقيق منهج تطبيقي يسبغ على الإنسان جدية والتزاماً وشعوراً بالمسؤولية على أساس روحي مثالي يصدر عن الفتوة والإيثار وقد وجدناهما مرتبطين بأصول التصوف الأساسية مع ملاحظة أن عملية اختيار الآراء من المذاهب الإسلامية المختلفة من ارتياد المحاسبي واستقرت في التصوّف بوصفه مذهباً مستقلاً عن الانتماءات الفقهية والكلامية والفلسفية .

لقد انعكست من كتاب الطواسين للحلاج روحٌ من الفتوة المتصلة بالملامة فيها تطرّف لم نعهده من قبل في العالم الصوفي ؛ فقد كان أعظم الفتيان ، عند الحلاّج ، إبليس وفرعون . أما إبليس فقد تربّع على عرش الفتوة لمثالته الشديدة في الالتزام بفضله على آدم ؛ فرفض السجود له وعصى الله بذلك لئلا يكون ذلك تسليماً له برجحان الطين على النار ؛ فتجلّت فتوته في حرصه على كرامة العنصر الأعلى حتى ولو أدى ذلك به إلى عصيان الله !

أما فرعون فقد اعتبر مثلاً أعلى للفتوة على أساس حرصه على نفي الواسطة بين الله وخلقه لأنّ الله ، في رأي الحلاج ، أرفع شأناً من أن يتعرف عليه عن طريق الأنبياء الذين هم الواسطة بين الملأ الأعلى والعالم المادي .

٢ ـ وبالنسبة للمسؤولية التطبيقية عند الحلاج يعتبر تسليمه لقضاته بذنبه نموذجاً لها متمثلاً في قوله لهم «أنتم على الحق وأنا على الباطل» . وقوله :

أريدك لا أريدك للثواب ولكني أريدك للعقاب

وقوله :

اقـــتلوني ، يا ثقـــاتي ، إنّ في قـــتلي حـــيـــاتي

وقوله :

يشاهد حقاً ، حين يشهده الهوى ، وغاب عن المذكور في سطوة الذكر
إذا بلغ الصبُّ الكمـــال من الهـــوى بأن صـــلاة العـــارفين من الكفـــر

وتعتبر آراء الحلاج على العموم استمراراً لما بدأه أبو يزيد البسطامي وتطويراً لها . لقد وجدنا الجنيد متأثراً بالأفلاطونية الحديثة والمحاسبي بعلم الكلام ومنهج سقراط وشيء من المسيحية . أما الحلاج فقد اقتبس جانباً من آرائه من الفلسفة الغنوصية وهي الفلسفة الصادرة عن المعرفة الذوقية والأسرار ، وكذلك بالروح المسيحية التي تنحو منحى التسامي بالإنسان حتى يتجاوز الإنسانية الكاملة إلى الصدور عن الله وإلى تطلّب الشهادة في سبيله كما فعل القديسون من قبل ومن بعد .

ويتمثل تأثر الحلاج بالغنوصية من رأيه في الخلق ؛ فقد كان يرى أن الله أحب ذاته فأدى ذلك إلى إخراج نفسه على صورة إنسان ، ثم خلق البشر والمخلوقات والعوالم ، وهذا هو رأي الغنوصيين الذين قالوا : «إن الله ظهر بصورة إنسان قبل إيجاد الناس ثم خلق البشر على صورته تلك» . وتتجلّى هذه الفكرة في نص له شعري يمزج الحلاّج فيه آدم بالمسيح فيقول :

سبحانَ من أظهر ناسوتهُ سـرَّ سنا لاهوته الثـاقب
ثم بدا لخلقـــه ظاهراً في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عـاينه خلقُـه كلحظة الحاجب بالحاجب

فالمقصودُ بالبيت الأول هو آدم الذي تتجلى في ناسوته ، أي في جسده ، الصفات والأسماء الإلهية . فآدم هو العالم الصغير الذي يمثّل سر الطبيعة كلها وسر الله أيضاً لأنه روح الله نفخ في الجسد البشري . أمَا المقصود بالبيت الثاني فهو المسيح الذي ظهر به الله مرة أخرى على صورة إنسان يأكل ويشرب ولكنه يحيي الموتى ويصنع المعجزات ويتصرف في الكون تصرف من ليس جزءاً منه ؛ فهو في الحقيقة الله تجلى في صورة إنسان . ويبدو أن البيت الثالث يتصل بالمسيح أيضاً غير أن البيتين الأخيرين يعكسان نظريَّة ـ نموذجُها المسيح ـ تقدم بها الحلاج باعتبارها فكرة تحدّد المنهج التطبيقي والغايات التي ينبغي على التصوف أن ينصبّ فيهما ، ومؤدّاهما أن الهدف من حياة الإنسان الروحية عند الحلاج أن على الإنسان أن يتخلص من جسده إذا لزم الأمر لأنه في الأصل نور شع في جسد آدم ثم أضاء في جسد المسيح ثم أنار في جسد الحلاج . وقد طبق هذا الأخير المنهج الذي يحقق هذه الغاية وذلك عن طريق التطهير الروحي والاتّجاه نحو المثل الأعلى ـ وكانت المجاهدة الحِسّية ركناً من أركان منهج الحلاج للتخلص من الجسد .

وقد سجّل الحلاج فلسفته في جملة تضمنها طاسين الفهم من كتاب الطواسين نصها : «أفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة ، والحقيقة لا تتعلق بالخليقة . . الخواطر علائق [حواجز] ، وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق . والإدراك إلى الحقيقة صعب فكيف إلى حقيقة الحقيقة [الله] . . . الفَراش يطير حول المصباح إلى الصباح ويعود إلى الأشكال [= الكائنات الجزئية] فيخبرهم عن الحال بألطف المقال ، ثم يمرح بالدلال طمعاً في الوصول إلى الكمال . لم يرض بضوئه وحرارته فيلقي

جملته فيه الاشكال ينتظرون قدومه فيخبرهم عن النظر حين لم يرض بالخبر . عندئذ يصير متلاشياً متصاغراً متطايراً فيبقى بلا رسم وجسم واسم ووسم . فلأيّ محق يعود إلى الأشكال؟ . . .» .

وعبر الحلاج عن هذا المعنى بقوله :

أنت بين الشغاف والقلب تجري   مثل جري الدموع من أجفاني
وتُحلّ الضمير جوف فؤادي   كحلول الأرواح في الأبدان

وقوله :

إذا تجلّى لطُوري أن يكلّمني   رأيت في غيبتي موسى على الطُور

وتوضيحاً لهذه المعاني ، نذكر أن الحلاّج رأى أن أفهام الناس لا يمكن أن تصل إلى الحقائق لأنهم محجوزون عنها ؛ وذلك لأن التفكير المحدود بالحدود الإنسانية المادية هو الذي يُبقي الإنسان في مجاله المادي ويثقله فلا يستطيع الارتفاع إلى المثل الأعلى . عندئذ ينبغي أن يقطع الصوفي هذه العلائق ، التي هي الارتباطات المادية والحبال التي تربطه بشتّى المطالب الجزئية . وقد شبّه الحلاج الإنسان بالفراش الذي يدور حول الأزهار المشرقة في النهار ثم يخبر الناس عن مظاهرها . أما في الليل فيدور حول الضوء وعندئذ لا يستطيع أن يخبر الناس بما رأى لأنه إذا وصل إلى الضوء احترق وتبدّد وتعذّرت عليه العودة .

٣ ـ ومن أهم ما اشتهر الحلاج به فكرة وحدة الشهود التي تعتبر قالباً لفكرة التوحيد الإلهي عند الحلاج ؛ فهو يحس بالوحدة وينظر إليها بالعقل الباطني لا بالعقل الواعي الذي يمثّل قيداً يقيّد الإنسان إلى العالم المادي الذي هو شيء يختلف تمام الاختلاف عن العالم الروحي الذي يمثّله الله .

وقد قال الحلاج في تعبيره عن التوحيد : «التوحيد خارج عن الكلمة حتى يعبّر عنه» . . أي هو شعور داخلي . وسئل عن معنى لا إله إلا الله فقال : «كلمة شغل بها العامة لئلا يختلطوا بأهل التوحيد» بمعنى أن هذه العبارة لا تخرج عن مجرّد الترديد الشفوي الظاهري . أما بالنسبة له فالتوحيد شعور وتمثُّلٌ وإحساس على الطريقة الصوفية التي قدمها إلى الناس مطبقة عنده . وفيما عدا ذلك كان الحلاج يوحّد بين الناس جميعاً في وحدة الشهود ويعتقد أن النبي إنسان ممتاز كآدم ونوح واستشهد للنبوّة ، التي هي امتياز روحي ، بالآية : ﴿**لقد جاءكم رسولٌ من أنفسكم**﴾ [٩ التوبة ١١٨] ويشرح مرماه بقوله : «من أجَلّكم نفساً وأعلاكم همةً جاء بالكونين عوضاً من الحق . . ، ما ينظر إلى الملكوت ولا إلى السدرة وما زاغ بصره عن مشاهدة الحق» . فالحلاج على هذا يرى أن السالك لا يمر بالصور التشبيهية التي تقرب مفهوم الله إلى الناس كالعرش والكرسي وسدرة المنتهى وما إلى ذلك ؛ وإنما يتوجّه إلى الله مباشرة . وهذا يشرح غرضه بإضافة ألفاظ ، إلى القرآن تبيّن قصده بقوله : «ما زاغ» بصره عن مشاهدة الحق «وما طغى» قلبه عن موافقته . وعلى هذا تنصّب كل هذه الأفكار في فكرة تمزجها وتصل بينها تلك هي فكرة الحب الإلهي ؛ فالله أحبّ نفساً في الأصل فتجسد فأحبّ هذا الجسد فخلق البشر عل صورته . ويحب الناس الله فيقطعون هذا الطريق بصورة عكسية تكمل هذه الدائرة وذلك عن طريق الاتجاه إلى الله بالحب من ناحية ، وبالتخلّص من الجسد من ناحية ثانية . وقال الحلاج في ذلك : «إن المحبة التي تستحكم بين شخصين تستحكم في وقت بحيث لا يبقى بينهما سر مكنون : ما وحّد اللهَ غير الله وما عرف حقيقة التوحيد غير رسول الله» . وهذه إشارة إلى

ما وصف به رسول الله ﷺ بأنه «حبيب الله» وبأن هذ الحب المتبادل هو الذي حمل الرسول على تعريف الناس بالتوحيد بعد أن كانوا يجهلونه .

وختاماً لهذه الفقرة نثبت فقرة صغيرة من فصل طاسين السراج من كتاب الطواسين يشيد فيها الحلاّج برسول الله على طريقته ليتبين للقارئ الإكبار العظيم الذي يكنه هذا الصوفي لمحمد بن عبدالله عظيم العرب والإنسانية . قال الحلاج : «أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرتْ ، وليس في الأنوار نورٌ أنورُ وأظهرُ وأقدمُ من القدم سوى نور صاحب الكرم . همّته سبقت الهمم وجُودُه سبق العَدَم ، واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم . ما كان في الآفاق : وراء الآفاق ، ودون الآفاق ، أظرف وأشرف وأعرف وأنصف وأرأفُ وأخوف وأعطف من صاحب هذه القضية ـ وهو سيّد البرية الذي اسمه أحمد . . .» .

ج ـ السُّهْرَوَرْدي المقتول [شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرَكْ تصغير أمير بالفارسية] (ت٥٨٦هـ/ ١١٩٠م) :

١ ـ سيرته :

ولد السهروردي في قرية سهرورد غربي إيران في المنطقة الجبلية القريبة من همدان ، وكان لهذه القرية اتّصال قديم بالتحرّر الديني ووصفت فيما مضى بالزندقة . وظلّت هذه القرية عامرة إلى القرن الرابع الهجري [= العاشر الميلادي] لمّا هوجمتْ وشُرّدَ سكانُها ، ولم يبق منهم إلاّ قلّة كانت منهم أسرة السهروردي .

بدأ السهروردي ثقافته بالتلقّي عن أساتذة معروفين بالاطلاع على الجوانب الفلسفية والعقلية من الموضوعات الإسلامية ؛ وكان أولهم مجد الدين الجَبَلي ، نسبة إلى الجَبَل شمال غربي إيران ؛ ومن هناك ذهب السهروردي إلى مراغة عاصمة آذربيجان التي أصبحت مركزاً علمياً عظيماً أيام الدولة الإيلخانية وجعل يتنقل بين الأساتذة . ومما يذكر أن مجد الدين هذا كان أستاذاً لفخر الدين الرازي أيضاً ؛ غير أن السهروردي والرازي لم يجتمعا في حلقة واحدة لتأخر الثاني في الزمان .

بعد ذلك ذهب السهروردي إلى أصفهان ودرس كتاب البصائر النُّصيرية للساوي وهو تلخيص لمنطق الشفاء لابن سينا وكان أستاذه في ذلك ظهير الدين الفارسي . وفي أصفهان ترجم السهروردي رسالة الطير لابن سينا إلى الفارسية ، ومن هناك ذهب إلى بلاد الروم [تركيا الحالية] واستقر في ديار بكر وألّف أوّل رسالة ظهر فيها استقلاله الإشراقي عن الفلسفة المشّائية واقترابه من الفلسفة الأفلاطونية ؛ وهذه الرسالة هي الألواح العمادية . وبعد ذلك انتقل السهروردي إلى الشام ثم حلب وجعل يناقش أقرانه في الموضوعات العقلية والكلامية وظهرت أصالته هناك وبرز في قوة الحجة وعمق التفكير . ونتج عن ذلك إعجاب الملك الظاهر ابن صلاح الدين الأيوبي به واختصاصه بمودته وتقريبه له ؛ وكان ذلك سبباً في حقد الفقهاء عليه وحسدهم له ، فجعلوا يدسون له عند صلاح الدين الأيوبي ويعتبرونه خطراً على العقيدة الإسلامية وسبباً في انقسام المسلمين في فترة كانوا فيها في أشد الحاجة إلى الوحدة دفعاً لغارات الصليبيين . ويبدو أن هذه المحاولات كانت من الشدة والجِدّ إلى حد اضطر معه صلاح الدين إلى إرسال

كتاب بإنشاء القاضي الفاضل يوافق فيه على اتّهام خصوم السهروردي ويبيح فيه دمه ويحكم عليه بالإعدام . ولم يستطع الملك الظاهر إنقاذ صديقه فقتل خنقاً أو صبراً [= تجويعاً] (سنة ٥٨٦هـ/ ١١٩٠م) .

٢ ـ أما الأسباب الحقيقية للتخلص منه فيبدو أنها كانت شبيهة بتلك التي أودت بحياة الحلاج ، فقد كان الحلاج معاصراً لبداية الدولة الفاطمية وكان العباسيون يخشون منه على سلطتهم ، وجاء السهروردي في وقت سقطتْ فيه الدولة الفاطمية في انقلاب قام به صلاح الدين الأيوبي ؛ فكان بذلك يخشى من أي حركة يشتم منها إعادة الحكم الفاطمي إلى سابق عهده .

ولما كان الحلاج يصدر عن نزعة روحية شبيهة بأفكار الإسماعيلية فاتُّهم على أساسها بدعوته إليها ، كذلك اعتبر السهروردي من دعاة الإسماعيلية ومن المتآمرين على الدولة الأيوبية لتكلّمه في التأويل الباطني للآيات القرآنية ونظراته في النبوة ـ على صورة لم يألفها الفقهاء والمتكلمون . ومما يذكر في هذا المجال أن خصوم السهروردي نسبوا إليه أنه كان يرى أن النبوة وإنْ ختمت في الإسلام بمحمد ـ إلا أنه لم يجد ما يمنع عقلاً من استمرارها باعتبار أن الاتصال بين الله والبشر مستمر ولا يمكن أن ينقطع وأنه كان قبل محمد (ص) على صورة إرسال الرسل وإنزال الوحي وسيبقى بعد محمد على هذه الصورة بنص الآية : ﴿**يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمُّ الكتاب**﴾ [١٣ الرعد ٣٩] ؛ فلا شيء عند السهروردي يمكن القطع بثباته والحكم عليه بعدم التغير مع تردّد هذه الآية بيننا . ثم إنّ هناك آيةً أخرى نصُّها : ﴿**وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون**﴾ [٣٩ الزُّمَر٤٧] وهي في مدلولها مسايرة لمدلول

الآية السابقة . وهكذا لا يمنع مانع عند السهروردي من استمرار النبوة .

٣ ـ ونقطة أخرى نسبت إلى السهروردي لها صلة بالرأي الأول ؛ ذلك أنه لفت الأنظار إلى العقيدة الشيعية الإسلامية القائلة : «لا تخلو الأرض من حجة» . فإذا انقطع الوحي وتم الدين وكمل القرآن فهذا لا يعني أن الله سيخلي العالم الإنساني من موجّه وملهم ليهدي الناس متى انحرفوا عن الجادة . وتمثَّل السهروردي ذلك بقصة موسى والولي في القرآن التي ظهر منها أن الثاني كان أعمق فهماً وأكثر اتّصالاً بالعالم الروحي من النبي نفسه ؛ ولذلك تعتبر الولاية أعظم من النبوة ويعتبر الأنبياء أولو العزم ، كنوح والمسيح ومحمد ممن يجمعون إلى نبوتهم الولاية . وهكذا رأى السهروردي ، مع كثير من الصوفية قبله وبعده ، أن في العالم من الأولياء من هم جهة إيضاح ما غمض من الشرائع وبيان ما خفي على الناس من المعاني باعتبارهم رجالاً وهبوا العلم اللدني الذي يتصل ببواطن القرآن كما يتصل ظاهره بالفقهاء . وقد اعتبر خصوم السهروردي هذا التحليل منه صلة بينه وبين الإسماعيلية ودعوة للإمام الإسماعيلي باعتباره القطب الصوفي والإمام الشيعي في وقت معاً ويتميز عن الناس بأنه من أسرة ذات سمو روحي خلقها الله قبل آدم للقيام بهذه المهمة ؛ فهو خليفة الله على الأرض وممثّل لقوته وسلطته في هذا العالم .

ومن ناحية أخرى كان من أسباب قتل السهروردي تصريحه بما كان ينبغي أن يُستَر من آراء لم تحتملها عقول الناس في ذلك الوقت كما فعل الحلاّج من قبل وقتل لذلك . ومما يذكر أن للسهروردي أبياتاً في

هذا المعنى يلتقي فيها مع الحلاج ولعله يشير بها إليه فقال :

وارحمتا للعاشقين تكلّفُوا ستر المحبة والهوى فضّاحُ
بالسر إن باحوا تُباح دماؤُهم وكذا دماءُ العاشقين تُباح
وإذا همُ كتموا تحدّث عنهمُ عند الوشاة المدمعُ السفّاح
وبدتْ شواهدُ للسّقام عليهم فيها لمشكل أمرهم إيضاحُ

٤ ـ لقد كان السهروردي قليل العناية بمأكله ومشربه وملبسه انقطاعاً إلى التأمل وانشغالاً عن المطالب المادية الشخصية . وقد وصف بأنه كان «زريّ الخلقة دنس الثياب وسخ البدن لا يغسل له ثوباً ولا بدناً ولا جسماً ولا يداً ولا يقص شعراً ولا ظفراً» ، وعلل قذارته لمن نصحه بالنظافة بقوله : «ما حييتُ لغسل الثياب ؛ لي شُغْلٌ أهمُّ من ذلك» .

أما الفقر الذي كان بادياً على السهروردي فقد ذكر المؤرخون أنه كان يتحرّاهُ تحرّياً ، وزعم أنه ـ لمّا ذُكِرَ له فقرُه ـ أخرج للمعترض عليه جوهرة قدر ثمنها بثلاثين ألف درهم ؛ فلم يكن من السهروردي إلا أن كسرها . ومع ما يبدو من تهافت هذه القصة ، لاستحالة كسر الجواهر ، تدل حكايتها على صدور السهروردي عن منهج مرسوم كان من متممات مذهبه الصوفي . وكما ذكرت للصوفية العظام الكرامات كذلك نسب للسهروردي جميع ما نسب إلى الحلاّج وزيادة ، ومن ذكر إظهاره قصوراً على الأفق وإزالتها ؛ وذلك قد ناقشه ابن تيمية وعلّله فيما بعد . وكذلك ذكر للسهروردي تصرّفه في أعضاء البدن بالخلع والإعادة . وكل ذلك من لوازم الولاية الصوفية التي تحاط في مثل هذه الظروف بالكرامات المختلفة سواء أكانت حقاً أم باطلاً .

٢ ـ مصنفاته :

خلف السهروردي إنتاجاً وافراً وحظيت رسائله بشروح كثيرة ومن أشهر ما طبع من كتب السهروردي :

١ ـ «حكمة الإشراق» الذي يصور فلسفته الجديدة ، وقد نشره هنري كوربان في إيران سنة ١٩٥٢م ، ومما يذكر أن على هذا الكتاب ثمانية شروح بأقلام مصنفين مشهورين من الباحثين في المسائل العقلية في الإسلام .

٢ ـ «هياكل النور» بالفارسية والعربية وقد نشر النسخة العربية الدكتور محمد علي أبو ريّان وعلى هذه الرسالة خمسة شروح .

٣ ـ «أصوات أجنحة جبرائيل» نشرها كوربان وأعاد نشرها د . عبد الرحمن بدوي في كتابه شخصيات قلقة في الإسلام سنة ١٩٣٦م .

٤ ـ «الغربة الغربية» : وهي رسالة تشبه رسالة حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل ، وكذلك «رسالة في اعتقاد الحكماء» وكلتاهما متضمنة في المجموعة الثانية من مصنفات السهروردي التي نشرها هنري كوربان في سنة ١٩٥٢م .

٥ ـ «صغير سيمورغ» : وسيمورغ ، لفظ فارسي يقابل العنقاء عند العرب ؛ وهو طائر خرافي يقترن دائما ببحث الإنسان عن الخلود . وهذه الرسالة فارسية تبحث في الوجود نشرها كوربان أيضاً سنة ١٩٣٩م .

٦ ـ «التلويحات» : وله مختصر عنوانه المقاومات وعليها شروح ، ومن

جملتها شرح ابن كمونة الإسرائيلي الذي ألّف كتاباً في الرد على الإسلام في القرن السابع الهجري وأقام عليه قائمة الفقهاء في بغداد .

٧ ـ وللسهروردي أعمال كثيرة غير مشهورة تنتظر التحقيق ، منها التعرف للتصوف وكتاب المعارج والمطارحات وغيرها .

٣ ـ آراء السهروردي :

أهم ما يتميز به السهروردي ما قدمه للثقافة الفلسفية ، من نظريته فلسفة الإشراق ، التي تعتبر تطويراً لنظرية الحلاج في الوجود على صورة تدخل في تكوينها العناصر الفلسفية في وضوح وجلاء . يضاف إلى ذلك أن هذه الفلسفة قد دخل في تكوينها أيضاً عنصر يتصل بالأفكار الفارسية القديمة التي تعتبر فكرة النور أساس التدين الفارسي الذي يعتبر الإشراق وتنقّل النور الإلهي في الملوك من لوازمها .

وتتمثل فلسفة السهروردي الإشراقية في عرضه لفكر النور ومراتبه المتنازلة ابتداء من نور الأنوار ، الذي هو الله ، والموجود الأول لتمرّ الأنوار ، نازلة منه في درجة تبدأ بالأنوار القاهرة التي تؤثر في الكائنات فتفرز منها السماويات على حدة والأرضيات على حدة حتى تتنازل فتتمثل في الأنوار المهيمنة على الأنواع والأجسام ومن بينها النور المهيمن على الإنسان الذي يطلق عليه السهروردي اسم اسفهبذ وهو لقب فارسي قديم كان يطلق على دهاقين طبرستان في مقابل الأنوار العلوية النازلة من نور الأنوار إلى الأسفهبذ مثلاً لتقوم الماديات الأرضية المظلمة فتتطلع إلى عالم الأنوار في عشق وحنين يهدف إلى الاتصال بها على صورة اتّحاد روحي لا دخل للعقل فيه البتة لأنّ المذهب الإشراقي لا

يخاطب الباحث الذي «لم يتألّه» ـ كما يقول السهروردي ويعنى به من لم يُعانِ الأحوال الروحية . وقد شرط السهروردي على قارئ كتابه «حكمةَ الإشراق» أن يترك وراءه المنطق الأرسطي لأن الفلسفية الإشراقية معارضة للفلسفة المشائية المادّية . وكانت حجته في ذلك أن الإنسان يستطيع بهذه الطريقة وحدها أن يتذوّق الإشراق الذي يقوم على الفيض الإلهي ، وذلك لأن الإشراقيين «لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورانية» . وقد ذكر شمس الدين الشهرزوري في مقدمته لحكمة الإشراق أن النفس الناطقة هبطت من العالم العلوي العقلي إلى العالم السفلي الظلماني لكي تستكمل العلوم والمعارف الحقيقية في أول الأمر . ثم لما تعذّر ذلك إلا مع الجهد المستمر في زمان طويل تلبستْ النفس الناطقة في الجسم وركّب فيه الرأس والأحاسيس التي ينبغي على الإنسان أن يستهلكها في الوصول إلى العلوم الإلهية ؛ وهذه هي الغاية من خلق الجسم الإنساني لا للتمتع باللذات السطحية الجسدية التي ينبغي ألاّ تعتبر غاية في حد ذاتها . فإذا فارقت النفس البدن منتشية بحقائق الموجودات منقطعة العلاقة عن العالم السفلي ، أو ضعيفة الاتصال به على الأقل ، عرجت إلى الملأ الأعلى وحصلت على الحظ الأوفى ملتذة بالجمال الأزلي ومسرورة بالبهاء الأبدي لكونها حققت الغرض من وجودها ، وكل هذا يذكر بقصيدة ابن سينا العينية في النفس كما لا يخفى .

٢ ـ ولكن كيف تقوم الصلة بين الإنسان ، في جزئه المادي ، وبين نور الأنوار الذي هو الله؟ لقد صبَّ السهروردي هذه الصلة في قالب من القهر والتسلّط من نور الأنوار بتسلسل في الأنوار النازلة حتى يصل

إلى الأسفل في مقابل التطلّع الإنساني إلى الأعالي ؛ وبهذا تتحقق الجاذبية الروحية ، في تعبيرنا الروحي ، فتنصبّ العلاقة بين الله والإنسان في تيار روحي متدفق يستمد اتصاله الدائم عن طريق السلب والإيجاب الذي تنتج عنه الجاذبية المستمرة ؛ وهذه الجاذبية هي التي تحرّك هذا العالم وتصل بين أجزائه .

ومع هذا الوضوح الذي يفهم منه حدوث العالم ، ترى الفلسفة الإشراقية أن العالم قديم وعناصر قدمه الحركة التي هي حادث الوجود والمتجرد الذي لا ينقطع . . . فهي للأفلاك [= مدارات الكواكب] وتكون دورية [تنتهي لتبدأ من جديد] ويتبين من ذلك دوام حواملها كلها . وهذه الأفلاك في حركاتها متشبهة بالأمور القدسية وأشعة الأنوار القاهرة . وهذه الأنوار ـ وإنْ كانت متقدمة على بعضها البعض في المرتبة والمرحلة ـ فإنّ هذا التقدّم ليس زمنياً وإنما هو عقلي يقوم على الأفضلية والتفوق في النورية قرباً وبُعداً من نور الأنوار .

٣ ـ وينبغي أن يذكر هنا أن التطوّر الذي جاءت به فكرة الإشراق هو تجريد الحلول الحلاجي المفترض من الفردية المادية وإشاعة النور في كل الموجودات علواً وسفلاً ، وفيه تمهيد السبيل لفكرة أخرى تأتي بعدها تنطفئ عندها الأنوار لتتمسك بالمادة وتخرج من وحدة الأنوار إلى الوحدة العامة دون أن تخرج من الإطار الروحي الذي حشر التصوف نفسه فيه .

ولكي نتبين الصلة المتسلسلة بين الإشراقيين والحلوليين نورد نصاً للسهروردي جاء في رسالته الفارسية (صغير سيمورغ) [= صغير العنقاء] التي بحث فيها التوحيد وتذوّقه وبيَّنَ أن ذلك يتم في خمس مراحل يستغرق خمس درجات من الناس بحسب مستواهم الروحي وهي :

١ ـ درجة من يقولون : «لا إله إلا الله» باعتبار الغائب المجهول ، وتشير إلى الله باعتباره جوهر كل مجهول ، وهذه الدرجة تستعرض البادئين في البحث عن الحقيقة الإلهية بتحديد الميدان الذي يبحث فيه الله وهو ميدان الغيب المجهول : ميدان الهُوَ لا ميدان المتكلم : أنا ولا المخاطب : أنت .

٣ ـ درجة من يقولون «لا إله إلا أنت» وهم الذين زال عنهم الجهل بالله فشاهدوه بقلوبهم وأنفسهم وخاطبوه بأرواحهم عن طريق الحب المتمكّن المتدفق والتركيز المستمر فأزالوا الواسطة بين المخاطب والمتكلّم فخرج الله من المجهولية وتعيّن بالمخاطبة . وهي درجة أصحاب الفناء وتتصل بوحدة الشهود كما مر .

٤ ـ درجة من يقولون : «لا إله إلا أنا» وهم الذين ألغوا المسافة بينهم وبين حبيبهم فغمرتهم المودة فباتوا لا يفرقون بين الله وبين أنفسهم وهي درجة الحلوليين .

٥ ـ درجة الإشراقيين وهم يقولون بالعبارة الرابعة ذاتها ، غير أنهم يفرقون بين «الأنا» الأولى ، التي تعني الله ، و«الأنا» الثانية التي تعني الإنسان بأنْ يذكروها لا على سبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز حتى يبلغوا نور الأنوار ، الذي هو الله فيتبدّدوا فيه وعندئذ تستغرق الضمائر الثلاثة (هو وأنت وأنا) في بحر الفناء وتسقط الأوامر والنواهي ولا يبقى إلا مدلول الآية ﴿**كل شيء هالك إلاّ وجهه**﴾ [٢٨ القصص ٨٨] .

٤ ـ بقي أن نذكر أن سند الإشراقيين من القرآن آيات النور المتضمنة في سورة النور التي تبدأ من قوله تعالى : ﴿**الله نور السماوات والأرض** . .﴾ إلخ [٢٤ النور ٣٥] .

ومن الواضح أيضاً أن للإشراق اتّصالاً وثيقاً بالمُثُل الأفلاطونية ونظرية الفيض الأفلاطونية من ناحية أخرى فكأنها فلسفة جمعت عناصرها الروحية من الفلسفات التي تتصل بالروحيات يستوى في ذلك العنصر والجنس الذي تستمد منه هذه الفلسفة يونانياً كان أم فارسياً أم قرآنياً . ولا ينبغي أن ننسى أهمية قصيدة ابن سينا التي مطلعها :

هبطت إليك من المحل الأرفع   حسنــاءُ ذات تدلُّل وتمنُّعِ

فإن لها دوراً أوسط في فلسفة السهروردي وتصوّفه .

د ـ ابن عربي

محيي الدين محمد بن علي الطائي الأندلسي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤١م) :

١ ـ سيرته :

هو شيخ الصوفية الأكبر وفيلسوفهم المبرّز الذي يشتهر بين المشارقة بالتنكير تمييزاً له عن محمد بن عبدالله المكنى بابن العربي (بالتعريف) وهو المتكلّم المشهور المعاصر لمحيي الدين وصاحب كتاب أحكام القرآن والعواصم من القواصم الذي يشارك صوفيّنا في الكنية العربية أيضاً إذ هي أبو بكر والمغاربة يسوون بين الرجلين ولا يميزون بينهما . لقد كان ابن عربي نفسه يشير إلى نفسه بابن سُرَاقة انتساباً إلى أخواله من الأنصار واعتزازاً بنسبه فيهم لأن فيهم الزاهد الشامي المشهور أبو مسلم الخَوْلاني المعارض لحكم معاوية بن أبي سفيان . وقد تعارف الصوفية على وصف ابن عربي بالشيخ الأكبر .

ولد ابن عربي الملقب بمحيي الدين في مُرْسِية بالأندلس في ١٧

رمضان سنة ٥٦٠هـ [= ١٨/ ٧/ ١١٦٥م] من أسرة دينية ذات ثقافة ومكانة اجتماعية ، وكان أبوه وزيراً لسلطان غرب الأندلس فانتقل ابن عربي من مُرْسية إلى إشبيلية ، عاصمة هذا الإقليم ، في صباه سنة ٥٦٨هـ وأقام فيها إلى سنة ٥٩٨هـ/ ١٢٠٢م وتخللت إقامته فيها رحلات متقطعة إلى شمال إفريقيا وخصوصاً مدينة فاس التي كانت مركزاً ثقافياً وصوفياً معروفاً . وقد بدأ ابن عربي الانضمام إلى التصوف منذ فجر شبابه ودارت حول هذا الاتجاه منه قصة تشبه إلى حد بعيد ما نسب إلى إبراهيم بن أدهم الأمير الزاهد ، فذكر أن ابن عربي كان حاضراً مجلس شراب دُعي والده إليه . فلما دارت الراح وبلغ الدور إلى ابن عربي سمع هاتفاً يهتف به : «ما لهذا خُلقت» ، وهي ذات العبارة التي روي عن ابن ادهم سماعها من جانب قربوس سرجه .

ويقال : إن ابن عربي استجاب لهذا الحافز وترك المجلس فلقي في الباب راعياً للسلطان فأخذ منه ثيابه كما فعل إبراهيم ابن أدْهم أيضاً ، ثم هام على وجهه حتى وصل إلى مقبرة المدينة . وهناك وجد قبراً قد انهدم وخُسف فدخله ، وبقي فيه أربعة أيام يذكر . وبعد هذا الزهد المفاجئ استَمر ابن عربي في طريق التصوّف حتى بلغ ما بلغ . وقد أشار ابن عربي إلى هذه الحادثة في فخر فقال : «فأقمتُ بتلك الجّبانة أربعة أيام فخرجتُ بعدها بهذه العلوم كلها» . والملاحظ في هذه الحادثة كلها عقدُ صلة بين الزاهد القديم والشيخ الأكبر في الارستقراطية والمجد ليكون شيخ الصوفية الأكبر مثل أميرهم الزاهد الأول .

٢ ـ بعد الزهد تدرّج ابن عربي في مقامات التصوف على المنهج

التقليدي الذي يتبعه الصوفية في الاستغراق فترات محددة من حياتهم في مقام واحد من مقامات التصوف يتدرجون بعده في الاستغراق في مقام آخر أشق وأشدّ من الأول طلباً لرياضة النفس وتعويدها على الجَلَد والصبر والتركيز الروحي . ويبدأ ابن عربي سلوك المقامات سنة (٥٩٣هـ/ ١١٩٧م) في مدينة فاس في المغرب ، فبدأ بمقام النُّور ثم انتقل إلى مقام الوجد والوله ثم مقام الفتح في العبارة ومقام القيومية ، ومقام حلاوة الفتح ومقام الفناء ومقام العبودية أو الصدّيقية الذي يعتبر بمنزلة الخلافة والنيابة عن النبي في الإسلام التقليدي تشبيهاً بأبي بكر الصديق (رض) في خلافته عن النبي (ص) .

ولم يتوقف ابن عربي عند هذا المقام بل تجاوزه إلى مقام القُربة الذي يتصل بمنزلة الولي الذي صحبه موسى في القرآن وهي منزلة أعلى من منزلة الخلافة في النيابة . وقد قارن ابن عربي نفسه في هذا المقام بأبي يزيد البسطامي الذي رأينا عروجه إلى السماء فيما مرّ . وينبغي أن يلاحظ في هذه المقامات اختلافها الكلي عن تلك التي اعتاد الصوفية التقليديون معاناتها وطبع النفس بها وتتمثل في جملتها في مقامات : التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكّل والرضا ومزيد منها خلافي أو اختياري كالشكر والرجاء والخوف والحب والتقوى والإخلاص إلخ . ويبدو أن ابن عربي ، بتنكبّه الطريق التقليدي في معاناة المقامات ، استطاع أن يصل إلى غاية غير الغاية التقليدية ، أي إلى الغاية الفلسفية الممتزجة بالتوجّه الروحي بدلاً من التوجّه الجسدي ليحقق لنفسه أصالة وريادة ليس للتصوّف بها عهد .

٣ ـ وقد كان ابن عربي يصنع مجده الروحي ـ في أثناء ذلك ـ بدلاً

من المجد المادي الذي زهد فيه ، فذاع صيته في الأندلس والمغرب . وطُلبَ للوظائف الحكومية وعرض عليه أن يكون موقِّعاً على المراسيم ، ومنشئاً للرسائل ثم مربياً لأبناء السلطان في المغرب . غير أنه لم يطل به المُقام في هذه الوظيفة التي قَبلها إذ قامت البغضاء والحسد بينه وبين الحاشية والفقهاء كالأمر مع السهروردي في حلب فانسحب إلى الأندلس حيث استزاد من التصوف والسلوك حتى طلب من جديد إلى المغرب سنة ٥٩٧هـ فظل هناك تسعة أشهر بدأ بعدها رحلته الكبرى إلى المشرق .

ودخل ابن عربي الحجاز حاجاً ومرّ بمصر وصادفته أحداث وصعاب بسبب شهرته وكادَ له الفقهاء هناك غير أنهم لم يبلغوا منه مأرباً وإنما طلبه سلاطين بني أيوب للإقامة بينهم غير أنه أسرع إلى الحجاز وحجَّ من جديد وجعل مكة مركزاً له يعود إليه بعد سياحات قصيرة إلى حواضر المشرق . وقد ذكر ابن عربي أنه زار الموصل . . في نحو سنة ٥٩٩هـ وبلغ بغداد سنة ٦٠١هـ . ثم زار حلب وبقي فيها زمناً قصيراً اتّصلت أثناءه الصداقة بينه وبين الملك الظاهر سلطانها وبلغ به المطاف بلاد الروم واستقر في قونية فترة تزوج خلالها بوالدة الصوفي المشهور صدر الدين القونوي [ت٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م] ، واتصلت الأسباب بينه وبين سلطانها وكانت بينهما رسائل . واستقر ابن عربي أخيراً في دمشق وعاش في ظل الأيوبيين موقراً ممجّداً ، وروي عنه أنه كان يخدم السلطان ويحرّض الناس على حرب الصليبيين ويُمضي وقته في التأليف والبحث إلى أن توفي فيها سنة ٦٣٨هـ/ ١٢٤١م ويقوم فيها الآن قبره والجامع الكبير الذي يحويه وقد أمر ببنائه السلطان سليم العثماني ويعد هذا البناء من آثار دمشق الكبيرة اليوم .

٤ ـ لقد عاش ابن عربي في فترة غنية بالعلم والعلماء في المشرق والمغرب ، وكان النصف الثاني من القرن السادس والأول من السابع يزخر بهم ، ولا سيما في المشرق قبل سقوط الدولة العباسية . وقد كان ممن لقيهم ابن عربي ابن رشد الفيلسوف (ت٥٩٥هـ/ ١١٩٩م) في محاولة من الأخير استجلاء رأيه في برنامجه العقلي الهادف إلى التوفيق بين الدين والفلسفة . ولقي ابن عربي أيضاً الشيخ فخر الدين الرازي متكلم الأشاعرة الكبير (ت٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) وكانت بينهما مراسلات . ويقال إن ابن عربي هو الذي بدّد حيرة هذا المتكلم وحمله على مزج بحثه العقلي بالاتّجاه الروحي . ولقي ابن عربي الشيخ عمر السهروردي (ت٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م) في مكة وكان رأيه في محيي الدين أنه «بحر لا ساحل له» .

وكان ابن عربي ، كما مر ، زوج والدة صدر الدين القونوي ، وكان أستاذه في الفترة التي قضاها في قونية ، وكان أستاذاً للصوفي الكبير سعد الدين الحَمَوي (ت٦٥١هـ/ ١٢٥٣م) وغيره . وقد ترك ابن عربي في العالم شرقاً وغرباً دوياً صاخباً بأفكاره الصوفية الجريئة حملت بعض الباحثين على الإعجاب به وآخرين على التوقف في حاله والامتناع عن الحكم له أو عليه وفريقاً ثالثاً على الوقوف ضده وتأليب الناس عليه وكتابة الرسائل والكتب في نقض آرائه . وكان ممن توقف في شأنه من المؤرخين سبط بن الجوزي صاحب مرآة الزمان واليافعي صاحب مرآة الجنان وابن كثير صاحب البداية والنهاية . أما خصومه فقد وقع أغلبهم فيه بعد حياته لأن آراءه انكشفت لهم فيما بعد ، وكان الفقهاء خاصة يأخذون عليه ادّعاءه لقاء النبي (ص) في مَبَشَّرة [= حلم

يقظة] وأخْذَهُ عنه فصوص الحكم . وفاجأ ابن عربي الناس بآرائه الصوفية الفلسفية في وحدة الوجود التي اعتبرها الشيوخ التقليديون فلسفية خالصة ، وكانت في رأيهم في ذلك الوقت ثقافة محرمة تؤدّي بصاحبها إلى الموت لتعارضها في رأيهم مع الدين خصوصاً أن قتل السهروردي الحلبي كان حاضراً في الأذهان ، وكاد أن يتبعه في الأندلس ابن رشد (ت٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) . وينبغي أن نذكر هنا أن من أعنف من خاصم آراء ابن عربي تقي الدين ابن تيمية (ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) الذي ناظر أتباع ابن عربي في مصر والشام وتعرّض للاغتيال على يدهم في الاسكندرية ولكنه سلم . وفيما عدا هذا كان ابن عربي فقيهاً على المذهب الظاهري وإن لم يكن حريصاً على الظهور بهذا المظهر .

٢ ـ مصنفات ابن عربي :

لقد خلّف ابن عربي إنتاجاً وافراً يتمثل في (٢٥١) عنواناً نشرها أستاذنا المرحوم د . أبو العلا عفيفي تقع تحته رسائل وكتب تتفاوت من الصفحات المحدودة كرسالته : «شجرة الكون» وآلاف من الصفحات في كتابه الكبير «الفتوحات المكية» . وقد استغرقت المصنفات التي تطرق إليها ابن عربي شتى الموضوعات المعاصرة له ؛ فكتب في اختصار صحيح مسلم وسنن الترمذي والمُحَلّى لابن حزم [الظاهري] ، ولخّص سيرة ابن هشام وكتب في السياسة كتاباً نصّ في مقدمته على أنه حذا فيه حذو أرسطو في كتاب له وهذا هو كتاب : «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية» . وكتب ابن عربي في موضوعات التصوّف كتباً كثيرة تطرّق في بعضها إلى شرح كلام الحلاج على غير عادة الصوفية في النفور من التعرّض له خشية المؤاخذة واتّباعاً لسنة التقيّة .

وذكر ابن عربي أن من كتبه ما أمر النبي (ص) بتصنيفه كفصوص الحكَم ، وذكر أن كثيراً من كتبه لم يخرج إلى الناس ككتاب الخاء وكتاب الأحدية . ولابن عربي ديوان شعر كبير ومجموعة شعرية في الغزل شرحها بنفسه وسماها «ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق» ، وله كذلك كتب في المهدية منها : «عنقاء مغرب» وفي المسامرة والقصص ككتاب «محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار» . ولا يمكن في عجالة ، كهذه ، أن يحاط باتجاهات ابن عربي في مصنفاته غير أنه يلاحظ فيها عموماً محاولة إعادة تنظيم التراث الإسلامي على صورة مصنفات تعرض لشتى مجالات البحث ليخرج القارئ منها في النهاية إلى مجموعة موجهة من الأبحاث تتوافق مع فلسفته التي نضجت واختمرت طول حياته حتى انصبت في كتابه «فصوص الحكَم» . ولابن عربي كذلك كتاب في تفسير القرآن وصل فيه إلى سورة الكهف وأتمه عبد الرزاق الكاشاني ، فيما يقال ، وهو مطبوع متوفر .

لقد احتفظت المكتبة العربية بكتب ابن عربي ولم تفرّط فيها وطبع منها على سبيل المثل :

١ ـ الفتوحات المكية .
٢ ـ فصوص الحكم .
٣ ـ التفسير .
٤ ـ الديوان .
٥ ـ عنقاء مغرب .
٦ ـ شجرة الكون .

٧ ـ لطائف الأسرار .

٨ ـ الرسائل (٢٩ رسالة) .

٩ ـ محاضرة الأبرار .

١٠ ـ ترجمان الأشواق وشرحه ، وغيرها .

وخلّف ابن عربي دوياً ما زال صداه يتردد في الشرق والغرب ، ومن الباحثين الغربيين من يرى أن مادة الكوميديا الإلهية لدانتي مستقاة من كتب ابن عربي وأن القائلين بفكرة وحدة الوجود من الفلاسفة الأوروبيين ، كاسبينوزا وبرونو تأثروا مباشرة أو بالواسطة بابن عربي عن طريق الجامعات الأندلسية التي كانت تدرس تراث فلاسفة الإسلام ومتفلسفة المتصوفة كابن عربي .

٣ ـ آراء ابن عربي :

١ ـ أهم فكرة قدّمها ابن عربي إلى المعرفة الإنسانية هي وحدة الوجود التي استقاها من مصادر لا تحصى من الأبحاث المختلفة التي خاض فيها جَمْعٌ من ذوي الاتجاهات المتنوعة من الإسلاميين . ويذكر أستاذنا الدكتور عفيفي في شأن هذا الصوفي أنه «قد جمع حول الفكرة التي يتألف منها مذهبه عناصر لا يعجز الباحث عن إرجاع أصولها ، إلى مذاهب شتى لفلاسفة اليونان ومتقدّمي المتصوفين والمتكلمين والفلاسفة في الإسلام ؛ فنرى في هذا المزيج الغريب الأفكار اليونانية جنباً إلى جنب مع الأفكار الإسلامية البحتة ، ونرى عبارات المتكلمين إلى جانب أقوال الصوفيين وشطحاتهم على تفاوت طبقاتهم واختلاف نزعاتهم» .

٢ ـ وأما الاصطلاحات التي وردت ضمن آراء ابن عربي الدائرة

حول هذه الفكرة ، «فإن كثيراً منها مستعار من أنبادوقليس وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وفرفوروس وفيلون ، وكذلك من المتصوفين الإسلاميين والمعتزلة والأشاعرة ، وكذلك القرآن والحديث» . بل إن ابن عربي قد تعدّى ذلك ، كما لاحظ الدكتور عفيفي ، إلى الاستعانة بمصطلحات خصومه الفقهاء فوجدناه يكتب في القياس والإجماع ويضمّن كتابه : «الفتوحات المكية» موضوعات فقهية بحتة . أما الفكرة نفسها فقد أريد بها أن تجمع شتات الأفكار المختلف عليها عند المتكلمين والفلاسفة والصوفية في فكرة واحدة تجمعها كلها وتذيبها في عقيدة التوحيد الإسلامي مُفَسَّراً على صورة تسدّ الثغرات التي فتحها الاختلاف بين الإسلاميين ، وتجيب على الأسئلة المتصلة بما وراء ظاهر الدين . وتفادياً للتصادم ، الذي ربما أدى إليه الخوض في هذه القضايا بين العقليين من المسلمين ، تكررت إشارة ابن عربي إلى أنه مسلم تقليدي يؤمن بما يؤمن به أصحاب الحديث من اعتقاد تسليمي بكل ما ورد في القرآن ، بل لقد كرّر ابن عربي كثيراً أنه ، في تعرضه للقرآن ، إنما كان يجري على وتيرة السابقين من أصحاب الحديث ، وأنه يعارض التأويل معارضة شديدة ، ولكنه عجز عن الالتزام بهذا الشرط عجزاً واضحاً .

٣ ـ وبالنسبة للفكرة ذاتها فقد أقامها ابن عربي على رأي الصوفية بإلغاء الفناء باعتباره طريقة صوفية تقليدية للوصول إلى معرفة الله بحجة أن معرفته ـ تعالى ـ لا تحتاج ، في رأي أحد تلامذة ابن عربي ، إلى فناء الوجود ولا إلى فناء فنائه لأن الأشياء لا وجود لها أصلاً ، وما لا وجود له لا فناء له ، لأنّ الفناء بعد إثبات الوجود شرك ، وقال :

«فإذا عرفت نفسك بلا وجود ولا فناء فقد عرفت الله ، وإلاّ فلا» .

وجلية الأمر ، كما يشرحه ابن خلدون نقلاً عن أصحاب وحدة الوجود ، أن رأيهم «شبيه بآراء الفلاسفة في الألوان من أن وجودها مشروط بالضوء ، فإذا عُدِم لم تكن الألوان موجودة بوجه وكذا عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المُدْرِك البشري جملةً فلم يكن هناك تفصيل في الوجود بل هو تفصيل واحدَ .

والحَرّ والبردُ والصلابة والليونة ـ بل والأرض والماء والنار والسماء ـ إنما وُجدتْ بوجود الحواس المدركة لها لما جُعل في المدرك من التفصيل الذي لَيس بموجود وإنما هي المدارك فقط ، فإذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل . إنما هو إدراك واحد وهو أنا لا غير» .

ويشرح ابن عربي هذه النظرية بأنها تقوم على أساس واحد هو أن الله هو الموجود الوحيد في الكون ، فالموجود إن كان عيناً واحدة فما كثرتُه إلا أعيانٌ ممكنات ؛ فهو الواحد الكثير فينقسم بحسب التبعية لأعيان الممكنات [بالموجودات] كما نحن في الوجود بحكم التبعية . فلولاه ما وجدنا ولولانا ما تكثّر بما نسب إلى نفسه من النّسب الكثيرة والأسماء المختلفة [+ المعاني] .

٤ ـ والله هنا هو الوجود الوحيد ، لا باعتباره قوة هائلة أو إرادة مسيطرة على الكون ، ولا باعتباره معشوق الموجودات ، ولا باعتباره نور الأنوار وإنما هو الوجود المطلق الواحد الذي يظهر في صور متعددة في أعيان الممكنات التي هي الموجودات المستمرة وهذه لا تتناهى .

والوجود ، بعُد ، وكما نُحسّه ، متضمن في شيئين :

١ ـ الله أو الحق .
٢ ـ ما سوى الله أو الخلق .

وكلاهما قديم عند ابن عربي لإسقاط عامل الزمن كما عند الإشراقيين . ويقوم الاتصال بين الحق والخلق في التحقق في الوحدة الموجودة بالفعل لا بإثارة الشعور بها في أعماق النفس الإنسانية ولا بصعود العبد إلى الله ولا بنزول الله إلى العبد ، إنما هو مقام التحقق بالوجود الذي يعني المعرفة الكاملة بأن الحق القديم هو الحق المحدث وقد تحقّق في وحدة موجودة بالفعل .

ويتبيّن من وحدة الوجود أنه لا فرق بين ظاهر الموجودات وباطنها أو بين الحق والخلق إلا في الاعتبار الفرضي الذهني المتعارف عليه . وهذه الحقيقة تتجلى في مظاهر تختلف في كمالها ونقصها بمقدار ما يتجلى فيها من الصفات أو الكمالات الوجودية ، ابتداء من الجماد فالنبات فالحيوان فالإنسان . والموجود الوحيد الذي تظهر فيه الكمالات الإلهية ، التي هي الصفات الوجودية على نحو تام ، هو الإنسان باعتباره العالم الأصغر في مقابل العالم الأكبر الذي هو الله .

والإنسان بالنسبة للوجود العام بمثابة فصّ الخاتم من الخاتم ، بتعبير ابن عربي ، أي جوهره وأبرز وأغلى شيء فيه . وعلى صفحة الإنسان تنعكس جميع كمالات الوجود وأسراره الدفينة ، وفيه يتجلى الحق أكمل تجلٍّ ولذلك يشبّه ابن عربي الإنسان بإنسان العين من العين ؛ فالحق يرى نفسه برؤيته الإنسان لأنه مُنْعَكَسُه وصورة مصغرة منه . وترتب على ذلك أن الإنسان يعرف من الحق ما يعرف من نفسه . وبما أنه صورة مصغرة من الوجود كله فإنه يعرف من الحق بمقدار ما

ينعكس منه على وجوده ؛ وبذلك تكمل دائرة الوجود ، ومن هنا ينبغي على الإنسان أن يرتفع بنفسه عن المادية ، ويتجاوز صفات الجماد والنبات والحيوان إلى التحقق بالإنسانية ، ثم يرتفع إلى الإنسانية الكاملة ليصل إلى المرتبة التي تتمثل في الأولياء والأنبياء باعتبارهم نماذج للإنسانية الكاملة ، وهذا الإنسان الكامل ، عند ابن عربي ، «هو ظل الله في كل ما سوى الله» . ولم يعطه الله هذا الكمال إلا ليكون بدلاً من الحق تعالى . وخَلَقَهُ على صورته دليلاً على نفسه لمن أراد أن يعرفه بطريق المجاهدة» . وقد عبّر ابن عربي عن كل هذا بقوله :

سرٌّ الوجود الكبيرُ — هو الوجودُ الصغيرُ
لولاه ما قال : إنّي — أنا العليُّ القديرُ
لا يَحْجبنّك حدوثي — ولا الفَنَا والنشورُ
فإنْ تأمّلتَ إنّي — أنا المحيط الكبيرُ
فَلِلْقَديمِ بذاتِ — وللجديد ظُهورُ

٥ ـ وربما بَدَتْ هذه الفلسفة بعيدة عن الإسلام والقرآن ؛ غير أن أصحابها ، مع أخذهم الظاهر لها من المصادر التي سردناها ، وجدوا لها من الكتاب والسنة نصوصاً تسندها . أما من القرآن : فقد ذكروا الآية : ﴿ولله المشرق والمغرب ، فأينما تولّوا فثمَّ وجهُ الله﴾ [٢ البقرة ١١٥] ، والآية ﴿ونحن أقربُ إليه من حبل الوريد﴾ [٥٠ ق ١٥] ، والآية : ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ [٥٧ الحديد ٤] ، والآية : ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكلّ شيء عليم﴾ [٥٧ الحديد ٣] . وهكذا . وأما الحديث فيذكرون منه ما روي عن النبي (ص) من قوله : «أصدقُ كلمة

قالتها العرب : ألا كل شيء ما خلا الله باطل» وكذلك الحديث القدسي [= الذي يتصل إسناده إلى الله] : «لا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل [يالعبارات الزائدة] حتى أحِبَّه ؛ فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها» . . وغير هذين من الأحاديث .

وقبل أن نختم القول على وحدة الوجود ، ينبغي أن نذكر أن أقوال بعض شيوخ التصوف الذين سبقوا ابن عربي ربما أشعرت بوجودها من قبل كما رأينا من قول أبي يزيد البسطامي : «سبحاني سبحاني ما أعظم شاني» ، وقول الحلاج : «أنا الحق» ، وقول أبي الحسن الخَرّقاني (ت٤٢٥هـ/ ١٠٣٤م) «جمجمتي السموات وأقدامي تحت الأرض وكلتا يديَّ شرق وغرب» ، وقول ابن الفارض (ت٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م) أنا إياها» [= أنا الحقيقة الإلهية] . والحق أن هذه الأقوال صدرت عنهم في حال من الفناء والشطح ؛ ووحدة الوجود تنكر الفناء وتأبى الشطح جملة وتفصيلاً لأنها فلسفة تحليلية صادرة عن سيادة الروح الإنساني وليست سلوكاً صوفياً .

ثم إن هؤلاء السابقين جميعاً قالوا بالتنزيه ووضعوا حداً فاصلاً بين الحق والخلق بحيث يشكل كل منهما عالماً مستقلاً . ونستطيع في النهاية أن نسمي مدلول هذه الأقوال بوحدة الشهود بدل وحدة الوجود بمعنى أن فيض العاطفة الدينية والمجاهدة الشديدة التي يبلغ الصوفي معها حد الفناء عن نفسه وشعوره وحواسه تضيء في نفسه حاسة سادسة تشعره بالقرب من الله فيشاهده ببصيرته وعين روحه ، وفرق بين هذه المشاهدة وبين وحدة الوجود : الفلسفة المستقلة عن الإنسان ومجاهداته .

الطرق الصوفية

أ ـ مقدمة

كان التيار الصوفي في الإسلام يتبنى اتجاهاً روحياً يحاول أن يجعل منه منهجاً تطبيقياً يتفاعل مع شتى نواحي الحياة الإسلامية . وقد حاول التصوف أن تكون له فلسفة تربوية تقوم على قطع العلائق في المجتمع وإعلاء الجانب المثالي على صورة تتمثل في الزهد الشديد المنظم .

من هنا حاول أوائل الصوفية أن يؤسسوا مدارس لهم لتعليم هذه الفلسفة على صورة عملية ، ومن هنا قيل : إن أوّل رباط صوفي أنشيء في الرملة بالشام في منتصف القرن الثاني الهجري .

وانتقل الصوفية من إطلاق اسم الرباط على مدارسهم إلى لفظ خانقاه الفارسي . وفي العصور الأخيرة أطلقت عليه كلمة الزاوية كما عند أصحاب الطريقة السنوسية . وكان البكتاشية يسمون هذه المراكز بالتكايا . وما يزال هذا الاسم يطلق على بعض المراكز الصوفية في الوقت الحاضر في المثابات الصوفية التركية والكردية ، وفي ليبيا المعاصرة استعملت كلمة المنارة .

وينبغي الالتفات إلي أن لفظ رباط كان يطلق في البداية على المعسكرات والحاميات الإسلامية في البلاد المفتوحة ولهذا أطلق ابن

عبد المؤمن على دولته اسم دولة المرابطين بمعنى الثوار العسكريين . وفي أفغانستان اليوم تقاس المنازل بين موضع وآخر بالرباط بدل الفرسخ رجوعاً إلي الحاميات الكثيرة التي شيدت في هذه البلاد على أبعاد منتظمة ، وهذا هو السبب في تخلص الصوفية من هذه التسمية بُعداً بمشربهم عما يوحي به هذا اللفظ من نزعة عسكرية .

هذا هو الأساس التاريخي لمحاولة التصوف الاستقلال الفعلي عن أصحاب المدارس الفكرية الأخرى في المجتمع الإسلامي كالفقهاء والفلاسفة والمتكلمين ؛ وعلى هذا الأساس نشأت الطرق الصوفية المتأخرة التي سنعرض لها بعد قليل .

وقبل الانتقال إلى هذه النقطة تنبغي ملاحظة أن التصوف حاوله ، ابتداءً من القرن الرابع الهجري ، أن يخطط له أنماطاً ومظاهر وتقاليد تشكل طابعاً خاصاً يميّز جماعة من الصوفية عن أخرى دون الالتفات إلى الوجوه التربوية والاجتماعية . غير أن هذا الاتجاه غلبت عليه المدارس الصوفية التي تمثّلت في الطرق فيما بعد . وقد حاول الصوفية قبل ظهور الطرق أن يتسموا بالفرق الصوفية ؛ ونلمح هذا الميل منهم مسجّلاً في كتاب اللمع للسرّاج بوصفه أقدم مرجع يشير إلى هذه النزعة . فذكر السراج فرقاً كثيرة منها واحدة كانت تعتقد بالإباحة وتستند في ذلك إلى نصوص من القرآن ! وكذلك أشار السراج إلى فرقة منهم تتميز بالاعتقاد بالقرب والأنس بالله فأدّى بهم ذلك إلى إهمال الآداب الاجتماعية والدينية ، وذكر السراج أيضاً فرقة من الصوفية زعموا أنهم يرون أنواراً اعتبروها من أمارات تمييز الله لهم عن البشر . وذكر السراج غير ذلك من الفرق وجدناها مذكورة أيضاً في القرن

الخامس الهجري عند متكلم من الماتريدية اسمه : محمد البزدوي (ت٤٩٣هـ/ ١٠٩٩م) . فذكر منهم فرقة الحُبيّة الذين يقولون : إنّ الله إذا أحبّ عبداً رفع عنه الخطاب وأسقط عنه العبادات . وذكر الأوليائية الذين زعموا أن الولي أفضل البشر ، وأن الإنسان ، إذا بلغ من العبادة الدرجة القصوى وفي الولاية المرتبة العليا ، حَلّ له كل شيء . وذكر البزدوي كذلك الحلولية والحورية والإباحية وغيرهم . وعاد فخر الدين الرازي فذكر من فرق الصوفية النُورية والحلولية والمباحية . وتطبيقاً لهذه النظرية من تقسيم المتصوفة إلى فرق وطرق ، نستطيع أن نربط أصحاب الاتحاد والحلول ووحدة الوجود من الصوفية بالتقسيمات الصوفية المتعلقة بالفرق ونجعل التطبيقات العملية التي نادى بها شيوخ التصوف اعتباراً من القرن السادس الهجري مبادئ تكوّن ملامح الطرق الصوفية . وبمعنى آخر فإن ما يتصل بالمبادئ النظرية من التصوف يندرج تحت اسم الفرق وما يتفرع عن التطبيقات العملية ينطبق على مفهوم الطرق ، على أننا ينبغي أن نلاحظ أن الفرق قد توقف نموّها إلاّ على صورة فردية تتمثل في آراء شخصية تلوح في كل فترة دون أن يكون لها خطر أو أهمية ، على عكس الطرق التي صاغت القالب الذي ينصبّ منه تجمع الصوفية على صورة من الصور .

ب ـ نشأة الطرق الصوفية

لقد وصفت هذه الطرق وأولها الطريقة القادرية المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلي (ت٥٦١هـ/ ١١٦٦هـ) بالهيئات الصوفية المنظمة ، واختلفت الآراء في بداياتها . وقيل في نشأة أوائلها : إن بعضها أسّس قبل الغزو المغولي في أوائل القرن السابع الهجري [= الثالث عشر

الميلادي] وإن كانت هذه الطرق قد تعددت وتشعبت منذ القرن الثامن الهجري [= الرابع عشر الميلادي] في جميع الاتجاهات من السنغال غرباً إلى الصين شرقاً . على أن الطرق الصوفية ، مهما اختلفت تحت تأثير العوامل المختلفة ، فإنها تتفق في جملتها فيما فطن إليه المستشرق العلامة نيكلسون إلى الآتي :

١ ـ الاحتفال بدخول المريد في الطريق بطقوس دينية مرسومة ، وقد يتطلب بعضها من المريد إمضاء وقت شاق قبل الدخول فيها .

٢ ـ التزيي بزي خاص .

٣ ـ اجتياز المريد مرحلة شاقة في الخلوة والصلاة والصوم وغير ذلك من الرياضات .

٤ ـ الإكثار من الذكر مع الاستعانة بالموسيقى ، في بعض الأحيان ، وكذلك الحركات البدنية المختلفة التي تساعد على الوجد وإرهاف الحس .

٥ ـ الاعتقاد في القوى الروحية الخارقة للعادة التي تصدر عن المشاركين في الذكر وتمكنّهم من أكل الجمر المشتعل والتسلّط على إرادة الثعابين السامّة والإخبار بالمغيّبات وقراءة الأفكار . . . إلى آخره .

٦ ـ احترام المريد للمرشد أو الشيخ إلى درجة تقرب من التقديس وإطاعته طاعة عمياء فيما يصدره إليه من الأوامر .

ج ـ نماذج من الطرق الصوفية القديمة

على أن أول الطرق تاريخياً تنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلي الذي وصف الباحثون طريقته بالتساهل وعمل الخير ، وذكر أن لها أتباعاً في جميع أنحاء العالم ومنها الجزائر وجاوه وغينيا والهند

ويوغوسلافيا والعالم العربي وغيرها . والتقصي في دراسة هذه الطريقة يحمل على الظن أنها لم تكن منظمة على هذه الصورة أيام الشيخ عبد القادر نفسه ـ وكان واعظاً مشهوراً ـ وإنما اتخذت لها كيانها بعد وفاته بزمن طويل ثم نسبت إليه بوصفه الشيخ التاريخي البارز لأصحابها . وتدل الدلائل التاريخية أن للدولة العثمانية دوراً بارزاً في نشر هذه الطريقة في أنحاء إمبراطوريتها الواسعة .

ويعد هذه الطريقة ظهرت الطريقة الرفاعية التي تنسب إلى السيد أحمد الرفاعي (ت٥٧٠هـ/ ١١٧٣م) وتتميّز بقدرة أعضائها على القيام بأعمال غريبة كابتلاع الجمر وإمساك الأفاعي الحية وأكل الزجاج وخرق أجسادهم بالمسلات والسكاكين . وروي عن أوائلهم أنهم كانوا يلقون بأنفسهم من رؤوس النخيل العالية دون أن يصيبهم ضرر وذلك في أهوار العراق كما تشير كتب التاريخ التي صنفت في القرنين السادس والسابع الهجريين .

تلت هذه الطريقة في الظهور الطريقة المولوية التي تنسب إلى الشاعر الفارسي مولانا جلال الدين الرومي (ت٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م) وقد نزح أبوه من فارس هرباً من الزحف المغولي واتجه إلى بلاد الروم ، واستقر في قونية . وقد لاحظ الباحثون أن جلال الدين قد خرج عن المأثور من تقاليد الإسلام بإفراده للموسيقى مكاناً بارزاً في مراسم طريقته ، وبتشجيعه الناس على اتخاذ الحرف ، وبمخالطته لأمراء البلاط السلجوقي هناك حتى أدّى ذلك بصوفية آخرين إلى الثورة عليه واتّهامه بالنزعة الارستقراطية والقيام في وجه الدولة التي يحالفها على صورة ثورة مسلحة قادها شيخ طريقة جديدة سمت نفسها بالطريقة البابائية

نسبة إلى شيخها : بابا إسحق الكفرسودي ، وكفر سُود قرية قرب حلب نزح منها .

وقد اشتقت من هذه الطريقة [= الطريقة البابائية] طريقة أخرى كان لها ذيوع عظيم في تركيا والبلاد الإسلامية الأخرى هي الطريقة البكتاشية المنسوبة إلى محمد الخراساني الملقب بحاج بكتاش أي الحجر الكبير من رجال القرنين السابع والثامن الهجريين . وكانت الطريقة البكتاشية تختلف عن هذه الطرق جميعاً باعتمادها الكلي على التشيّع في تكوين عقائدها وباتّصالها بالمسيحية في طقوسها الأخرى ومنها الأخذ بتقليد الاعتراف المشهور عند المسيحيين . وكان من شيوخ البكتاشية ومجددي طريقتهم رجل لقب بـ«باليم سلطان» أي سلطان العسل . وقد لقب كذلك لأنه ، في عقيدة البكتاشيين ، ولد من أميرة مسيحية في بلغاريا حملت به من عسل تناولته من يد أحد شيوخ البكتاشية ؛ ويتصل ذلك ، كما يبدو ، بالولادة غير الطبيعية للسيد المسيح . وقد خدمت هذه الطريقة الدولة العثمانية بصورة غير مباشرة وذلك بإدخالها أعداداً كبيرة من المسيحيين إلى الإسلام وكان منهم زبدة الجيش العثماني الذي أُطلق عليهم اسم الأنكشارية [= تعريب اليني جري بمعنى الجيش الجديد] .

وكان لهذه الطريقة تكايا في كثير من البلاد الإسلامية وما زالت كذلك في تركية المعاصرة ، جنباً إلى جنب مع الطريقة المولوية ، وكذا في يوغوسلافيا وألبانيا وغيرهما .

د ـ نماذج من الطرق الصوفية المتأخرة :

وقد أصاب الطرق الصوفية تطور جديد أسبغ عليها طابعاً جديداً

خاصاً ابتداء من القرن الثامن الهجري على الخصوص ، وذلك باستغلال أصحاب الطرق الجديدة لفكرة المهدي لدعم حركتهم لما طوّروها إلى حركة سياسية تستهدف الوصول إلى الحكم وإقامة نظام صوفي ينظم الحياة المادية كتنظيمه للحياة الروحية ، وذكر من هذه الطرق الطريقة النوربخشية الإيرانية التي تتصل بمحمد بن عبدالله الأحسائي الملقب بنوربخش بمعنى واهب الأنوار ، وكان عربياً علوياً هاجر أبوه من الأحساء . وقد ولد نور بخش سنة (٨٢٨هـ/ ١٤٢٤م) وتوفي سنة (٨٦٩هـ/ ١٤٦٤م) وكان مدار دعوته على أنه المهدي المنتظر الذي يؤمن به الصوفية بوصفه خاتم الأولياء ، وأصحاب المذاهب الإسلامية الأخرى بوصفه المهدي الذي يعيد الإسلام إلى صفائه القديم . وقد اعتمدت الدعوة النوربخشية على منهج إشراقي واضح مطعّم بالأفكار الفلسفية والكلامية لكنها توجّهت إلى إسباغ صفة الإنسان الكامل المقترن بامتياز روحي على هذه الطريقة .

ومن الحركات الصوفية القائمة على فكرة المهدي المنتظر الثورة التي قام بها محمد بن فلاح الموسوي الواسطي في منتصف القرن التاسع الهجري [الخامس عشر الميلادي] . وقد اعتمدت هذه الحركة ، فيما عدا الأفكار الصوفية القائمة على الإنسانية الكاملة وفكرة ختم الأولياء ، على منهج شيعي غال يعتقد في حلول روح علي بن أبي طالب ، باعتباره ممثلاً للقوة الإلهية ، في زعماء هذه الطريقة التي قضت عليها الدولة الصفوية في بداية القرن العاشر الهجري .

والكلام يطول في الطرق الصوفية التي تنتشر اليوم في طول العالم الإسلامي وعرضه ، ولكن لا بد من ذكر الحركة المهدية في السودان

التي قادها الصوفي العلوي محمد أحمد بن عبدالله (١٢٦٠ ـ ١٣٠٣هـ/ ١٨٤٤ ـ ١٨٨٥م) في نهاية القرن الثالث عشر الهجري [التاسع عشر الميلادي] ليكون المجدد الإسلامي على رأس القرن، ويكون المهدي المنتظر الذي تنبأت الملاحم بظهوره في نهاية العالم. وقد استطاع هذا الصوفي أن يحرر السودان من الاستعمار وأقام دولة سودانية وطنية وقام بإصلاحات دينية واجتماعية وألغى الرقّ، وحاول إحياء النظام الإسلامي الأول الذي طبق أيام رسول الله (ص) وخلفائه الأربعة، ومن ذلك تسمية رعيته بالمهاجرين والأنصار وتسمية أربعة من أعوانه بالخلفاء، وترتيب نظام العطاء الذي أسسه عمر بن الخطاب (رض) وأطلق عليه اسم الراتب. وليس الموضع موضع تفصيل.

ولا يمكن تجاهل الطريقة السنوسية التي أسسها علوي صوفي آخر هو محمد بن علي السنوسي الذي ولد في مستغانم في الجزائر عام (١٢٠٢هـ/ ١٧٩١م وتوفي سنة ١٢٧٦هـ/ ١٨٥٩م) واستطاع أن يؤسس كياناً صوفياً سياسياً عسكرياً فقهياً حضارياً بمفرده بعد قيامه بسياحة طويلة في العالم الإسلامي كله وطوّر نفسه من متفقه مالكي إلى مجتهد عام. وأسس السنوسي نظام الزوايا الصوفية منطلقاً من مدينة البيضاء في شرقي ليبيا. وكانت الطريقة السنوسية أوّل طريقة صوفية تقرن التقوى بالعمل الحديث والعمل المجدي؛ فكان المنهج التعليمي الذي يتلقاه أتباع الزاوية يتمثل في الموضوعات التقليدية، التي توافق المسلم التقي والصوفي المرتاض المعتاد على تحمل المشاق جسدياً وروحياً وكذلك الموضوعات العلمية النظرية والتطبيقية وفوق ذلك أدخلت الطريقة السنوسية التدريب العسكري لأول مرة ضمن نشاط

الطريقة . ولم تكتف بذلك بل طبقت على أتباعها نظاماً تعاونياً اشتراكياً بالعمل الجماعي في الزراعة التي كان يقوم بها المريدون كلّ حسب دوره ويقدر طاقته . وأدى نجاح هذا النظام الصوفي إلى إقبال المريدين على الدخول فيه فتأسست فروع للطريقة سميت الزوايا وتجاوز عددها مئتين وخمسين منها انتشرت في القارة الإفريقية على الخصوص . ولا ينبغي أن ننسى أن الشهيد عمر المختار كان من أتباع هذه الطريقة التي قضت عليها السياسة .

ومن الطرق الصوفية التي تنتشر في إفريقيا على الخصوص الطريقة التجانية التي أسسها في المغرب الصوفي العلوي الآخر أحمد بن محمد التجاني (١١٥٠ ـ ١٢٣٠هـ/ ١٧٣٧ ـ ١٨١٤م) وأقام كيانها على قاعدة ثقافية متحررة استطاعت أن تجذب إليها الكثير من التجار والبرجوازيين وأتباع المذاهب الفقهية المختلفة ؛ حتى لقد سميت بالطريقة الإبراهيمية نسبة إلى سيدنا إبراهيم (ع) أبي الأنبياء الذي دعا إلى أبسط أنواع التوحيد في التاريخ . يضاف إلى هذا أن هذه الطريقة تلتزم بالأفكار الفلسفية الصوفية وتنطلق من وحدة الوجود ، ومن أركانها الاعتقاد بالحقيقة المحمدية التي ترى أن شخصية رسول الله (ص) ليست فردية عادية وإنما هي شخصية نموذجية تجتمع فيها الكمالات في أوسع صورها وتتصف بنوع من القدم . وفوق هذا كانت هذه الطريقة تحمل راية التسامح مع أصحاب الأديان الأخرى في الوقت الذي كان فيه الأوروبيون يغزون البلاد الإسلامية وخصوصاً المغرب الذي كان يواجه هذا الغزو باسم الدين الإسلامي .

وكان في أحمد التجاني شفافية روحية ادعى معها أنه كان يلتقي

برسول الله (ص) في النوم واليقظة ، وهي عادة كانت مألوفة عند عدد من الزعماء الدينيين في شتى الاتجاهات الإسلامية يومئذ ، وحاول أحمد التجاني استيعاب الطرق الصوفية كلها في طريقته بوصفها جامعة لفضائلها ومبادئها وتقاليدها . وثقة في قدرة هذه الطريقة على جذب المريدين ، كانت تشترط في الداخل فيها أن يكون بالغاً سن الرشد وعلى موافقة الوالدين لمن هم دون ذلك ، وتشترط عليه أن يمتنع عن قراءة أي نص لا توافق عليه الطريقة ، وتحرم عليه زيارة أضرحة الصوفية الآخرين والاتصال بالأحياء منهم ، وتلزمه بممارسة الواجبات الدينية وإطاعة الشيخ طاعة عمياء طول حياته واليقين المطلق بكل ما يروى عنه من كرامات وأعمال خارقة ، وتوجب عليه حضور الأذكار الصوفية وسماعاتها والتعهد بقراءة نصوصها بعد الحصول على موافقة الشيخ في كل مرة .

وللطريقة التجانية خصوصيتها التي تنفرد بها عن الطرق الأخرى منها :

١ ـ أن لها نوعين من الأفكار أحدهما سرّي يختص به النُخبة من المريدين والآخر علمي لعامة المنتمين إليها ؛ وهي في هذه الخصيصة قريبة الشبه بجماعة إخوان الصفا في القديم والجمعيات الماسونية في العصر الحديث .

٢ ـ لا تهتم هذه الطريقة بالخلوة ، ولا العزلة ، وتستعيض عن ذلك بشحن نفس المريد بالالتزام بأخلاق معينة يلتزم بها في حياته الاجتماعية دون حاجة إلى الاعتزال عن الخلق .

٣ ـ تتأسى هذه الطريقة بأخلاق المسلمين في الفترة المكية التي كانت

المثل الروحية تملأ نفوسهم ، وكانوا يُقدمون فيه على تحمل المشاقّ عملياً دون حاجة إلى العزلة والفرار من المجتمع ، وهذا هو السبب في أن التجانيين لا يهتمون بالزهد العملي ولا تجاوز مراحل المقامات الصوفية اكتفاء بالحياة العملية الروحية ضمن نطاق المثل الإسلامية المكية ، ولعل هذا هو السبب في تدفق الميسورين من الناس على دخول هذه الطريقة .

واكتفاء من الكثير بهذا القليل ، نذكر أن هذه الطريقة تنتشر في القارة الإفريقية على الخصوص وإن كانت لها مراكز في مصر والجزيرة العربية ، وقد دخلت إفريقيا على يد البدو المغاربة الذين يتجولون في جنوبي هذه البلاد .

هـ ـ نماذج من الطرق الشاذة

ويقطع النظر عن كثير من الطرق التقليدية الأخرى ، كالنقشبندية التي تنتشر في آسيا الوسطى وتمتد غرباً إلى المشرق العربي وشمالي إفريقية ، والطريقة الشاذلية التي تصل إلى مصر من أصقاع شمالي إفريقية ، والطريقة الرفاعية التي تتفرع منها الطرق الأخرى التي تمارس الرياضات الخارقة للطبيعة كالطعن بالسلاح وشرب السموم والدخول في النار وما إلى ذلك كالطريقة الكسنزانية في العراق والأسمرية في ليبيا ، نقول : بقطع النظر عن هذه الطرق فثمة تجمعات صوفية أخرى تخرج عن حدّ الطرق إلى شيء قد يمكن إطلاق وصف النحل أو المستوطنات الصوفية أو المتصوفة عليها . وتتمثل هذه الجماعات في عشائر وأصناف متجانسة من السكّان كالأكراد أو التركمان أو ما إلى ذلك من عناصر . ومن هذه التجمعات الشبك والإبراهيمية في شمالي

العراق وبالقرب منهم اليزيدية الذين يقطنون مدينة الشيخان وسنجار وما يجاورهما ويتبعون تعاليم الشيخ عدي بن مسافر الأموي (ت ٥٧١هـ/ ١١٧٥م)، ويؤمنون برواسب قديمة قد تصل إلى الفكر الفارسي القديم.

ومن هؤلاء أيضاً نحلة الكاكائية بمعنى الإخوانية [كاكا في الكردية = أخ] التي يسكن أتباعها القرى الكردية العراقية حول قرية برزنجة وفي المناطق التي تجاور كركوك. والكاكائية في الغالب ينتمون إلى قبائل بأعيانها بحيث يكونون وحدة عشائرية تجمعهم ويمكن أن توصف بتجمّع قبلي يندرج تحت عقيدة بذاتها ظاهرها صوفي وحقيقتها فرقة كلامية شاذة تتبنى أفكار الحسين بن منصور الحلاّج ومصيره وتعاليمه، ويعدونه المثل الأعلى للإنسان الذي يضحي في سبيل عقيدته ولا يتساهل فيها أبداً ولو أدى ذلك به إلى الموت والمُثلة. ويؤول الكاكائية العقائد الإسلامية المعتادة تأويلاً خاصاً بهم؛ فيرون أن اليوم الآخر هو ظهور الله في الإنسان كما قال الحلاج مقالته المشهورة «أنا الحق». ويرون أيضاً أن الموت أمر هيِّن وما هو إلا نُقلة من شكل إلى آخر من أشكال الحياة ـ مما يوحي باعتقادهم بالتناسخ ـ ومن هنا يحرّم الكاكائية الحزن على الميت ويمنعون البكاء عليه. ويحرم الكاكائية أيضاً الملكية الفردية ويعدّ المجتمع كله هو المالك الحقيقي الأوحد وله الحق في التصرف في الموجودات. وفوق ذلك للكاكائية اهتمام خاص بخطبة غالية تنسب إلى الإمام علي بن أبي طالب تسمى خطبة البيان وهي حافلة بمظاهر الغلو ويشترك معهم في احترامها النصيرية وأمثالهم من الغلاة.

وإذ يمثل الكاكائية شكلاً شاذاً من التصوّف فإنهم يذكرون بتشكيلات أخرى أقدم منهم كالقلندرية والحريرية وأمثالهما ممن كانوا يستهينون بالتطبيقات الشرعية ويمارسون الشذوذ الجنسي ويتناولون الحشيش وغيره من المخدرات ويكثرون من الشطح في نصوصهم ، وكانوا على العموم مدعاة للطعن في الصوفية وتقاليدهم منذ بداية القرن السابع الهجري [الثالث عشر الميلادي] .

على كل حال ، لا يقتصر واقع التصوف اليوم على الطرق الصوفية وأشباهها وإنما سجّل تاريخ التصوّف الشكل الفردي الفلسفي له المتمثل باستمرار حمل كثير من الأفراد لفكرة وحدة الوجود كعبد الغني النابلسي (ت١٠٥٠هـ/ ١٧٣٧م) . والبطل الجزائري الكبير عبد القادر ابن محيي الدين الحسني (١٢٢٢ ـ ١٣٠٠هـ/ ١٨٠٧ ـ ١٨٨٣م) صاحب كتاب «المواقف في التصوف» . ويمكن اعتبار المرحوم محمد إقبال (١٢٨٩ ـ ١٣٥٧م/ ١٨٧٣ ـ ١٩٣٨م) صوفياً من طراز جديد وأصيل يتمثل في فلسفة الذات التي حاول فيها أن يجمع بين الفكر التطبيقي المجرد على صورة أقرب إلى التصوّف ، وحاول أن ينفذ إلى أعماق الذات الإنسانية على الأسلوب الصوفي ويخضعها لبرنامج يزيل عنها تراكم السنين ويصفّيها من أشكال النقص الموروثة . وقد استمر إقبال متعلقاً بهذا المنهج للفرد والجماعة وكأنه عدّ نفسه مجدداً للفكر والمجتمع الإسلاميين خصوصاً في الهند ، وانطلاقاً منها . وأول ما ارتآه إقبال في موضوع تطوير النفس الإنسانية الإعراض عن العزلة والانطواء ، والإقبال على الانفتاح على العالم ، والإلتزام بالإيجابية المطلقة التي تتمثل في مواجهة الصعاب ، وإيجاد الحلول اللازمة لها . وكان يقول في

هذا المجال : «الحياة كلها فردية وليس للحياة وجود خارجي ، وحيثما تجلت الحياة تجلت في شخص أو فرد أو شيء ، والخالق أيضاً فرد ولكنه أوحد لا مثيل له» . وقال : «وأرى أن هدف الإنسان الديني والأخلاقي في إثبات ذاته لا نفيها ، وعلى قدر تحقيق انفراده أو وحدته يقترب من هذا الهدف . فالحياة رقيّ مستمر يسخّر كل الصعاب التي تعترض طريقه ، وحقيقة الذات أن تخلق دائماً مطالب ومثلاً جديدة ؛ وقد خلقت من أجل اتساعها وترقّيها آلات [طبيعية] كالحواس الخمس والقدرة المدركة لتقهر بها العقبات والمشاق» . وتحقيقاً للوحدة في الذات والجماعة اقترح إقبال منهجاً للنهوض بالذات الفردية ثم الجماعية وقسّمه إلى ثلاث مراحل هي : ١ ـ الطاعة . ٢ ـ ضبط النفس . ٣ ـ النيابة الإلهية [= الإنسانية الكاملة] . وفيما يتصل بالطاعة يرى إقبال أنه الانقياد للقضاء والقدر والصبر عليه بوصفه سراً من أسرار الذات الإنسانية يكاد يخرج بها من الخضوع إلى القوة العارمة التي تجعل منه كائناً أقرب إلى الذات المختارة منها إلى الطاعة الجبرية العمياء» .

التصوف في الأدب الحديث

وينبغي أن يذكر أن التصوّف جعل يتسرب إلى الدوائر الأدبية الصرفة في العصر الحديث وبدأ الشاعر جميل صدقي الزهاوي هذه الحركة سنة ١٩٣٥م بتأليف مسرحية شعرية بعنوان ثورة في الجحيم جعل الحلاّج من أبطالها وبعد نحو عشرين سنة جرى التسريع في هذا الزحف بقصيدة للشاعر اللبناني علي أحمد سعيد الملقب بأدونيس في الحلاّج أيضاً ويظهور أمارات التحرر الثقافي والعقلي والوطني بإلهام من سيرته الدموية وتمسكه بمبدئه . ثم ضمن الشاعر العراقي عبد الوهاب البياتي أشعاره كثيراً من الإشادة بهذا الصوفي وغيره ، ومنهم شاعر الرباعيات الكبير عمر الخيام بوصف هؤلاء روّاداً للنضال والكفاح في سبيل التحرر الفكري ومقاومة التخلف . وتوج هذه المعالجات شاعر عراقي آخر ـ هو قيس لفتة مراد ـ بإصدار ديوان صغير بعنوان أغاني الحلاّج . وتلاه صلاح عبد الصبور في مسرحيته الشعرية المشهورة وقفّى على آثاره الشاعر السوري عدنان مردم بك الذي كتب مسرحية شعرية أخرى بعنوان «أبو بكر الشبلي» . والمخرج المسرحي التونسي عبد الرزاق المكي الذي ألف وأخرج مسرحية ثلاثية بعنوان الحلاج . وهكذا صار التصوف وبخاصة الحلاج ، موضوعاً من موضوعات الأدب الحديث .

خاتمة

في دور التصوّف في الصراع الديني المعاصر

وفي أيامنا المعاصرة هذه لما سقطت الشيوعية واحتل الفراغ ، الذي أحدثه انسحابها من ميادين الكفاح ، النشاط الإسلامي المنظم الذي لم يقف عند حدّ تبادل الآراء بل استمر في حدّته وتطرفه حتى ألبّ الحكومات العربية والإسلامية عليه ، حتى جعلت القضاء عليه هدفاً رئيسياً من أهدافها ، هنا انفسح المجال للتصوف أن يخفف من هذه الحدة ويُسبغ شيئاً من المرونة والتوادّ والتفاهم بين الجماعات المتصارعة المتنافسة على قيادة المجتمع . والمستقبل القريب سيبين الدور الذي يدّخره له . وأول ما يتوقع من ذوي الاتجاه الصوفي من أفراد وجماعات توحيد الجهود ورصّ الصفوف ليتقبل الناس ما يتوقعونه منه بعيداً عن الشطح وادعاء الكرامات واستغلال البسطاء من الناس بل التوجه إلى المثقفين والمفكرين قبل غيرهم ، وهو أمر ممكن إذا قام به رجال أذكياء مخلصون متعمقون في الفكر والتراث الصوفيين .

الفهرس